BOLÍVAR ECHEVERRÍA
CRÍTICA E INTERPRETACIÓN

JORNADAS

DIANA FUENTES
ISAAC GARCÍA VENEGAS
CARLOS OLIVA MENDOZA
COMPILADORES

BOLÍVAR ECHEVERRÍA
CRÍTICA E INTERPRETACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EDITORIAL ITACA

Primera edición: 2012
30 de octubre de 2012

Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, Distrito Federal.

ISBN

Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar, Delegación Tláhuac,
C. P. 13270, México, Distrito Federal.
Tel. 58 40 54 52
www.itaca.com.mx
ed.itaca.mex@gmail.com

ISBN 978-607-7957-40-9

Impreso y hecho en México

Presentación

Los días 29, 30 de septiembre y 1 de octubre de 2010, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México realizó un homenaje póstumo a su profesor emérito Bolívar Echeverría Andrade. Los principales motivos que lo inspiraron fueron, antes que nada, hacer un reconocimiento público a la trayectoria del filósofo ecuatoriano que falleció en la ciudad de México el 5 de junio de 2010, y con ello, desde la conmemoración, invitar a reflexionar críticamente sobre el conjunto de su obra. El homenaje llevó por título general "Ziranda. Crítica e interpretación de la obra de Bolívar Echeverría". Parece oportuno explicar de nueva cuenta el motivo que nos llevó a sugerir este nombre y que da cuenta del contenido de este libro.

Entre febrero de 2003 y enero de 2004, en la revista *Universidad de México*, Bolívar Echeverría publicó una columna mensual con el título de "Ziranda", que llamó la atención por al menos dos razones. La primera, por su forma y contenido: su densidad y concisión hacen pensar en la tradición del aforismo combinada con los apuntes de un diario, que en más de un sentido recuerdan a Walter Benjamin, a Theodor Adorno, a Elias Canetti e incluso a Emil Mihai Cioran. Hasta donde sabemos, tal y como él mismo lo manifestó en su oportunidad, aquella fue la primera vez que publicó escritos de esa índole.

La segunda razón fue por su nombre. En su momento, Bolívar Echeverría explicó que la palabra refiere a un juego que en otros lugares se conoce como "volantín". El juego consiste en resistir la mayor cantidad de tiempo posible la fuerza centrífuga que se genera cuando todos los participantes, asidos de cada una de las largas cadenas que descienden de un tubo central de altura considerable, se impulsan corriendo y luego, en virtud de semejante fuerza, vuelan por los aires. El juego es la metáfora

perfecta del pensamiento, opinaba Bolívar Echeverría, porque el vuelo del pensamiento solamente es posible entre muchos.

Fue por esta razón que se decidió llamar al homenaje "Ziranda". Los organizadores del homenaje lo pensamos como un juego colectivo cuyo objetivo primordial sería hallar, de manera conjunta, los alcances, las profundidades y las aristas del pensamiento de Bolívar Echeverría, es decir, su trazo de vuelo que obliga a elevarse. Afirmar, incluso ahora, con este libro, la dimensión lúdica del homenaje realizado no supone falta de seriedad alguna, sino el reconocimiento esencial de su implícita exigencia de flexibilidad, disposición, astucia y convivencia. En cualquier juego, el dogma, el miedo y la intolerancia son lastres que privan los frutos del acto compartido. Para jugar hay que ser creativo, audaz, intuitivo, hábil e inteligente. Fue así, pensamos, como Bolívar Echeverría se aproximó a Marx, a Heidegger, a Sartre, a la filosofía, a la cultura, a lo político y a la política, al arte, al pensamiento científico y social, y a la vida en general.

Obvia decir que aquel homenaje no tuvo lugar dentro del júbilo que supone reunirse para jugar. Lo que nos llevó a su realización fue una desgracia y la estela de dolor que ésta nos dejó. La ausencia de Bolívar Echeverría se siente profundamente en los ámbitos y lugares esenciales de nuestra Facultad y de la Universidad: entre los estudiantes, entre sus colegas, entre sus amigos y amores; en los pasillos, en los salones de clase en que, como decía, lo ordinario se convierte en extraordinario, en los auditorios, en su cubículo, en la sala de maestros. El tiempo tan sólo parece esculpir con más precisión los contornos de su ausencia. Por eso, aquel homenaje fue también, y aunque no se quisiera ni se pretendiera, un duelo compartido.

Sin embargo, como lo demuestran los ensayos reunidos en este volumen, aquel homenaje se distinguió por el reconocimiento crítico de las deudas que se tienen con el pensamiento de Bolívar Echeverría; un pensamiento que, entre otras cosas, promueve y exige el diálogo, incluso con quienes no comparten sus ideas. Por eso la participación, tanto en el homenaje como en este libro, es amplia y diversa, allende nuestras fronteras universitarias y nacionales.

Como corolario del homenaje "Ziranda. Crítica e interpretación de la obra de Bolívar Echeverría", ahora compilamos en este libro la ma-

yoría de las ponencias que entonces se presentaron. El orden en que se publican no corresponden a las temáticas de las mesas que constituyeron las sesiones del homenaje. Una lectura atenta del conjunto mostrará la pertinencia del orden ahora propuesto. Además, se incluyen algunos ensayos de quienes por motivos personales no pudieron estar presentes en las sesiones del homenaje. De manera particular cabe destacar el texto con que inicia este libro. Se trata de las palabras que leyó Raquel Serur, compañera de Bolívar Echeverría, ante la Asamblea Nacional de Ecuador, el 16 de septiembre de 2010, con motivo del homenaje nacional que aquella institución legislativa brindó al filósofo ecuatoriano.

Isaac García Venegas

Un roble*

Aquí, en Quito Ecuador, sembraron en la FLACSO un roble en honor de Bolívar Echeverría. El símbolo es perfecto, pues eso es lo que era: un roble; recto, firme y apuntando siempre hacia la luz y no hacia la oscuridad como sugieren algunos de sus lectores.

Su discurso crítico era siempre una forma de ver la oscuridad del bosque, de mostrar desde ángulos distintos, cómo vivimos sumidos en una catástrofe de magnas dimensiones y cómo las sociedades —hasta ahora— se han visto imposibilitadas de reaccionar para sacudirse el yugo capitalista. Mostrar lo negro del bosque no era, y no es, una forma del pesimismo en Bolívar Echeverría. Por el contrario, él pensaba que sólo escudriñando minuciosamente la oscuridad del bosque es que se podría imaginar una modernidad no-capitalista. Para él, los pesimistas son aquellos que piensan fatídicamente que, con todo lo negativo de esta modernidad, no hay otro camino posible para transitar en el mundo occidental moderno.

La aproximación de Bolívar a los acuciantes problemas actuales estaba siempre respaldada por su propia vitalidad, por sus ganas de vivir la vida plenamente, por su capacidad lúdica, por su curiosidad infinita y por una honestidad intelectual a prueba de fuego. Nunca pensó una línea para quedar bien con alguien o para conseguir algo. Por el contrario, prefirió siempre la compañía de una soledad que le permitiera pensar todos los asuntos en libertad, sin otro compromiso que aquel que le imponía su riguroso pensamiento. Esto lo reconocen incluso aquellos que no comulgan con sus ideas, pero a quienes, estas

* Palabras pronunciadas ante la Asamblea Nacional de Ecuador, el 16 de septiembre de 2010.

ideas y esta postura, los obligan, al menos, a cuestionar ciertos aspectos y a mirar la realidad desde otra perspectiva.

Bolívar no quería seguidores de sus teorías. Bolívar, muy sartreanamente, quería que su pluma contribuyera a potenciar la libertad del pensamiento del otro; para sugerir al hombre de acción la pausa reflexiva de su quehacer. Su discurso sobre el saber universitario, en la ceremonia en la que recibió la investidura de profesor emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), es un botón de muestra de esta integridad valiente. Lo es también su discurso al recibir el premio Libertador al Pensamiento Crítico en Venezuela.

En fin, podríamos seguir hablando de los distintos momentos que configuran a Bolívar como un roble del pensamiento crítico, pero quisiera tan sólo terminar con unas palabras del hombre para quien su tierra, su Quito querido, era una nostalgia permanente. Él que formó su familia en México, que logró una vida plena en la UNAM y fuera de ella, que hizo suya la ciudad de México y en donde se ganó el respeto de propios y ajenos, vivió una intimidad dividida por el dolor de estar lejos de su tierra como da cuenta su texto publicado en "Ziranda" y que alude a Joyce y su *Ulises*:

> *Imposible regresar a Dublín.*
> Tal es el trabajo de la nostalgia, que termina por sacrificar su objeto en beneficio del objeto añorado. Uno quiere volver, pero volver es imposible; no sólo por lo de Heráclito y el río, que ya de por sí es implacable, sino porque, transfigurada, la ciudad a la que uno quisiera regresar sólo puede existir en verdad, espejismo cruel, en el universo inestable de la memoria.

Raquel Serur

LA OBRA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

El radicalismo impolítico de Bolívar Echeverría

● **JULIO ECHEVERRÍA**

I

Bolívar Echeverría instala su punto de observación en lo que podríamos denominar como la "gran transición histórica", esto es, la revolución moderna desde el campo del marxismo; ubica su intervención en la línea ya recorrida por los precursores del llamado "marxismo occidental": R. Luxemburgo, K. Liebnecht, K. Korsh y G. Lukács; llamémosla la "línea alemana" del replanteamiento de la radicalidad del marxismo, frente a sus derivaciones dominantes en la época revolucionaria de inicios del siglo XX; operación de crítica tanto al marxismo en la versión de la socialdemocracia alemana clásica como al de la Tercera Internacional, que derivará a su figura como marxismo soviético; sin embargo, esta operación es desde el interior y no desde fuera del proyecto de crítica al capitalismo propio de la izquierda marxista; en particular, comparte y desarrolla la tarea ya iniciada por G. Lukács, para quien el fenómeno de la cosificación y de la alienación no afectaba solamente a la clase burguesa, sino que comprometía al conjunto de la sociedad y de manera paradójica a su propio antagonista, el movimiento proletario en sus distintas figuras, como clase obrera, como movimiento social más amplio.

Esta particular aproximación o punto de observación lo conduce a leer la obra de Marx, en particular su obra central, *El capital*, en la cual identifica una dinámica de acumulación y reproducción de la economía que se consolida sometiendo a su lógica a toda forma de vida; "la valorización del valor" subordina la producción de valores de uso. Los valores de uso son expresión de articulaciones colectivas de sentido que en la deriva capitalista se encuentran sometidas o refuncionalizadas a la lógica del sujeto automático de la "valorización del valor"; su su-

bordinación hace referencia al hecho de que los valores de uso existen solamente gracias a esta función de valorización que ejerce el "sujeto automático". Ésta aparece como la lógica de reproducción a la cual se ve sometida la modernidad.

La modernidad, que aparecía bajo la figura utópica y mesiánica de la revolución, se vio entonces detenida o refuncionalizada por la fuerza devastadora del capitalismo, la cual actúa como código que predetermina incluso el *locus* de la contradicción.

Esta lectura del capitalismo, al cual describe como responsable de una lógica que conduce a la catástrofe, da continuidad a las formulaciones de Rosa Luxemburgo, quien en su momento, observa agudamente la derrota de la izquierda alemana de su época, una derrota que sería la antesala del advenimiento de la catástrofe nazista.

Mientras autores como Adorno y Horkheimer denuncian el advenimiento de la catástrofe como totalitarismo, el cual se deriva de la misma lógica de la razón iluminista, una crítica que los conduce a recluirse en la fría y adusta seguridad de la crítica teórica; Bolívar Echeverría se adentra en la compleja tarea de poner en juego la relación capitalismo-modernidad; una operación radical que apunta a recuperar la emancipación que promete la revolución moderna; a intentar desconectarla de la deriva capitalista que la acota, la somete y la subordina. Su postura apunta a desanudar o desconectar esta vinculación entre modernidad y capitalismo.

II

¿Cómo entender desde este punto de observación, su aproximación a una teoría del Estado y de la política? Su aproximación a este conjunto temático no está desconectada de su estrategia teórica más amplia. ¿Cuál es el papel de la política y del Estado en esta conjunción compleja y contradictoria entre modernidad y capitalismo?

El Estado moderno emerge como estructura que posibilita esta conjunción entre modernidad y capitalismo. En efecto, los Estados nacionales aparecen como vínculo o bisagra que une a la modernidad con el capitalismo; son expresión de la politicidad moderna: emergen

como estructuras que promueven la emancipación del sujeto moderno; construyen una dimensión de igualdad frente a la diferenciación estamental y jerárquica del dominio político, propia del occidente medieval; potencian la autonomía moral del sujeto frente al orden despótico del absolutismo; canalizan la emancipación moderna en estructuras que la protejan y garanticen; pero, al mismo tiempo, se disponen como estructuras que generan el "orden" que la expansión capitalista requiere.

La crítica a la modernidad, creo entenderla, se ubica en la denuncia de la traición que la modernidad sufre al detener su propia radicalidad, esto es, sus conquistas emancipadoras, su secularidad y laicismo, la autonomía moral del sujeto moderno que ésta produce y que la proyecta a la construcción de una esfera pública para la deliberación de significaciones y sentidos. La traición consiste en decantar las construcciones de sentido de su radicalidad en estructuras institucionales. Así, la política moderna emancipada, de repente, se ve recortada por la operación de construcción del orden para la acumulación capitalista. La empresa estatal moderna no está a la altura de su proyección de emancipación. La política moderna emancipada, de repente, se ve recortada en su radicalidad por la operación de construcción del orden para la acumulación capitalista. La empresa estatal moderna no está a la altura de su proyección de emancipación.

La caracterización que repetidamente nos presenta Bolívar sobre la política y el Estado moderno es precisa y congruente con su teoría más amplia de crítica a la modernidad capitalista: los Estados nacionales al instaurar el orden como comunidad abstracta, permiten que el mercado en expansión subordine (subsuma, se ha dicho, con razón), con distinta intensidad a culturas locales, a economías cerradas, a construcciones de sentido; y lo hace en nombre de una identidad nacional abstracta, necesaria para compactar a las diferenciadas presencias de esos usos y valores tradicionales, en muchos casos arcaicos, que están sufriendo una operación de des-configuración por la misma operación llevada adelante por la empresa capitalista.

La categoría de la subsunción remite a la idea de que lo que está siendo trabajado, en este caso, las diferencias o valores de uso, son sometidas a una operación de dominación; esto es, que su dinamia

específica trabaje para quien ejerce el dominio, en este caso el capitalismo, como forma de la reproducción social. De manera análoga a lo que acontece con la subsunción del valor de uso por el valor que se valoriza; así procede el Estado nacional con las culturas o identidades locales a las cuales subsume.

La reflexión llevada adelante por Bolívar Echeverría sobre la política y el Estado plantea un campo de complejidad cuyo adecuado discernimiento es crucial para orientar a la politicidad moderna; para volver a la modernidad consecuente consigo misma, y para emanciparla de su involucro capitalista.

Los Estados nacionales aparecen como empresas políticas que si por un lado amalgaman a diferentes dentro de un mismo territorio, al hacerlo, permiten-posibilitan que la operación del capital proceda; que éste desconfigure a las culturas locales o las re-construya manteniéndolas como referentes de valor funcionales a sus requerimientos de legitimación.

El Estado moderno constituye la estructura que permite ordenar las figuras nacionales "soberanas" que requiere el capitalismo en su expansión inicial. El Estado opera con una lógica de despolitización y neutralización, al des-configurar la politicidad de las comunidades locales, de sus usos y costumbres. Su operación es contradictoria: la desarticulación de las identidades y culturas locales es compensada con la construcción de la identidad nacional, las integra en una comunidad de mayor abstracción, articulada por la retórica nacional, con sus himnos y su coreografía, y con estructuras institucionales que procesan demandas y construyen decisiones.

III

Vista la política moderna desde este punto de observación, Bolívar estaría planteándonos que en este encuentro entre modernidad y capitalismo, acompasado por la figura de la empresa estatalista, lo que se produce es una colosal operación de subsunción de politicidad, la cual aparece como efectivo proceso de despolitización; si por politización entendemos la proyección libre a la construcción de sentido, que está

finalmente a disposición del sujeto social, justamente gracias a la emancipación moderna.

Esta característica de la fusión modernidad-capitalismo aparece como catástrofe civilizatoria para los pueblos sometidos. Más allá de la resistencia a esta operación, que parecería encontrarla en la postura irónica y desafiante de la abundancia de formas que trae consigo el barroco, al aceptar la subsunción capitalista pero sin someterse a ella completamente; la crítica que Echeverría hace a la modernidad es su entrega o rendición frente al capitalismo y su lógica de subsunción del valor de uso. Es necesario entonces desconectar o desanudar esta conjunción entre modernidad y capitalismo; su crítica cerrada es al capitalismo y a la modernidad en cuanto ésta no atina a emanciparse de la deriva a la cual le somete el capital.

¿Cómo entender-trabajar en dirección a la disyunción entre modernidad y capitalismo?

La intervención del "sujeto automático" que opera bajo la lógica de la valorización del valor, recurre a la configuración de un código que condiciona y organiza toda forma de producción e intercambio, y en cuya dinamia toda producción de valores de uso se ve condicionada. Este condicionamiento, sin embargo, no anula ni elimina la existencia de los valores de uso. Éstos, si bien subsumidos, operan como señales de sentido que bien podrían reconfigurarse si la estructura capitalista en la que operan se modifica.

¿Es posible liberar la producción de valores de uso de su subordinación a la lógica del capitalismo? ¿Es ésa la radicalidad que exige la revolución moderna en su fase tardo capitalista? ¿Es ésta la forma que asume la teoría crítica para conectarse con la emancipación moderna y dotarla de viabilidad histórica efectiva?

Las posibles respuestas a estos interrogantes las encontramos en su teoría del *ethos* barroco. La construcción de su teoría del *ethos* barroco está sustentada en investigaciones históricas de gran profundidad que apuntan a indagar la complejidad de las relaciones entre modernidad y capitalismo; el *ethos* barroco plantea una forma de configurar esta operación de subordinación del valor de uso por parte del valor que se valoriza; una forma que en la modernidad capitalista convive con otras configuraciones que emergen como otros *ethe* (el clásico, el realista

y el romántico), los cuales aparecen como formas que coexisten en determinados contextos socio-históricos, *sin que entre ellos se ejerza una definitiva operación de dominancia de uno sobre otro.* Insisto sobre la idea de coexistencia de cada uno de éstos en cada dimensión socio-histórica específica, no sobre la predominancia exclusiva y absoluta de uno de ellos sobre los otros.

En cada configuración sociohistórica conviven la diversidad de estos *ethe*, seguramente con un mayor grado de afirmación de uno de ellos sobre los otros. Cada una de estas formas conjuga diferenciadamente esta subordinación del valor de uso al código que las condiciona; aparecen como modernidades diferenciadas, todas necesitadas de emancipación; como espacios para construir teoría, y como indicaciones de campos donde indagar la construcción de una "modernidad no capitalista". La magistral presentación de esta configuración compleja, plural, contradictoria y conflictiva deja abierto un camino para la reflexión y la reconfiguración de una teoría crítica de la modernidad despojada de dogmas.

El estudio de las formas de subordinación del valor de uso al valor que se valoriza; la complejidad diferenciada en que aparecen estas distintas figuras, es la forma con que Echeverría acomete su tarea de des-configurar el código de la valorización del valor.

IV

Es a esta aproximación a la cual he caracterizado, en otra sede, como radicalismo impolítico. Lo cual no quiere decir a-político como podría sugerir una cierta confusión semántica. Y es que se trata de una operación de des-configuración de la subordinación capitalista que no podría realizarse sin el establecimiento, al mismo tiempo, de una aguda "crítica a la política moderna", en cuanto ésta aparece como complemento, como fuerza activa de esta operación de subordinación.

La impolítica alude a la necesidad de rebelarse o no comprometerse con la operación de despolitización que caracteriza a la empresa estatalista; la cual paradójicamente opera como politización nacionalista; en ese sentido la operación de la crítica es impolítica; no apolítica porque ello significaría desentenderse y dejar que la empresa estatalista

conduzca a la modernidad a su inmolación en la lógica capitalista. La impoliticidad es en este caso sabotaje a la lógica política con la cual opera el capital.

Una política efectiva, enfocada desde este punto de observación, solamente podría entenderse si está en capacidad de des-configurar el código de la valorización del valor en dirección a reconfigurar las estructuras de sentido que podrían activar la vigencia de los valores de uso, emancipados de la subordinación al sujeto automático.

La impolítica de Bolívar Echeverría es la invitación a recuperar la capacidad de volver a pensar a lo humano como posibilidad, de devolverle a la vida social su proyección abierta a reconocerse y construirse como pluralidad de voces y de sentidos, a impedir y resistir el sistemático acotamiento de esta posibilidad.

¡Qué cosa!

● **PEDRO JOEL REYES**

El título de mi intervención corresponde a la manera como recuerdo que Bolívar Echeverría respondía de manera inmediata a los comentarios que escuchaba y le parecían dignos de risa, asuntos absurdos que por repetidos se disfrazan de normales, o acontecimientos que nadie deseaba pero que tampoco nadie evitaba. Seguramente ante el testimonio que ahora presento lo único que cabe esperar es un: ¡qué cosa!

Mi acercamiento con Bolívar ocurrió después del derrumbe del socialismo realmente existente, expresión que por cierto no deja de sorprenderme, pues con ella, como última esperanza, todavía tratamos de distinguirlo de un socialismo realmente inexistente o un socialismo irrealmente existente. En fin, cuando se derrumbó el bloque socialista se produjo una crisis de horizonte que fue antecedida por un proceso o un desplazamiento del marxismo como corriente dominante de pensamiento.

Esa etapa representó un reto, pues por un lado, algunos todavía creemos que el capitalismo realmente existente ganó una gran batalla, pero no la guerra; por el otro lado, vimos cómo la crítica marxista a este sistema se hundió junto con el socialismo, a pesar de que nos quedaba claro que Marx había afirmado muy poco sobre el socialismo y muchísimo sobre el capitalismo. Pero los costos políticos del derrumbe se tuvieron que pagar con cheques teóricos, filosóficos y éticos que dejaron casi vacías las arcas del pensamiento de izquierda. Antes y durante el derrumbe las organizaciones políticas de izquierda en México se transformaron: el PC se transformó en el PSUM, luego surgió el PMS integrando al PMT y, si no recuerdo mal, al PRT y a otros grupos. Después el PMS se integró al Frente Cardenista y un día amaneció como PRD. Por último apareció el EZLN, que vino como se fue. En este proceso los contenidos programáticos marxistas fueron disminuyendo, de un contenido fuer-

te en el PC hasta unos muy débiles en el PRD, pero a la vez aumento inversamente su capacidad de acción política, de una muy débil en el PC a una más fuerte en el PRD. Por otro lado, en las universidades las líneas de investigación y discusión cambiaron y simplemente se pasó a otra cosa, fue como si se hubiese cambiado de canal en la televisión.

Sin embargo, Sánchez Vázquez, Gabriel Vargas, Enrique Dussel y algunos otros mantuvieron sus valiosos puntos de vista y expresaron sus críticas respecto al socialismo realmente existente, tratando de separar el valor de la teoría marxista de los costos del socialismo; parecía la expresión de un control de daños después de una catástrofe. En cambio, Bolívar Echeverría continuaba en su misma perspectiva, parecía coquetear con Braudel y los *Annale*s de historia social, no recuerdo haberle oído expresar críticas al socialismo como un modo de tomar distancia frente a ese hijo, legítimo o espurio, de la obra de Marx.

¿Qué hizo Bolívar? Con el afán de mantener vigente el pensamiento crítico de Marx no se limitó a exponerlo y defenderlo de manera directa, pues esa vía ya no tenía caso. Para sostener la vigencia y la vitalidad del pensamiento crítico de Marx aplicó en su labor teórica la misma perspectiva que expresa sobre el *ethos* barroco. Esto es: el momento clásico para Bolívar es la obra de Marx, que no podía ser repetida ni acrecentada de la manera como lo había sido antes del derrumbe. El silencio no era opción, así que, a mi parecer, lo que realizó fue una reconstrucción del pensamiento crítico de Marx a partir de al menos la siguiente característica de la propuesta barroca:

> [...] consiste en “sacudir” las formas —las proporciones clásicas aceptadas como perfectas— para despertar la vida que dormita o está congelada en ellas. De lo que se trata en esta propuesta es despertar la voluntad de forma que decantó o cristalizó en calidad de canon clásico. Trata de hundirse en el principio de necesidad de las formas antiguas, en lugar de buscar el principio de sustitución.[1]

Estas sacudidas las efectuó Bolívar en el campo de la historia de la cultura, en la cual introduce el concepto de *ethos* histórico, uno de los

[1] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era/UNAM, p. 88.

cuales, y tal vez el más importante para la historia cultural de América Latina, es el *ethos* barroco. La intención teórica de Bolívar es la de construir un concepto que permita interpretar la historia superando la hasta entonces inevitable asimilación de la historia cultural con la noción de nación. Además, la noción de *ethos* histórico rompe con el esquema que considera como históricos únicamente a los proyectos exitosos y no a los que, por diversas situaciones, se quedaron en el camino, como el de la modernidad barroca o el proyecto socialista. La propuesta es original, y es marxista en tanto que presenta una propuesta equivalente a la que Marx construyó para explicar la historia a partir del concepto de modo de producción, en sustitución de la dominante noción de pueblo o nación.

De esta manera, sin anuncios ni consignas, retorciendo un tema, presentando las tesis de Marx bajo una óptica referida a lo otro, la modernidad capitalista, la teología, etcétera, el pensamiento crítico se refigura en sí mismo formulando de otra manera los problemas clásicos y encontrando otras respuestas. De esta forma, Bolívar mantuvo vigente, con otra fuerza, pero bajo la misma vitalidad, la crítica de Marx al capitalismo, y esta vigencia la hemos constatado en este coloquio. La capacidad de síntesis de Bolívar le permite realizar la exposición de esta propuesta en un artículo titulado "Cultura y *ethos* histórico". No son más de siete páginas pero en ellas ofrece una nueva orientación de la teoría de la historia. Cabe destacar que los temas relacionados con la cultura eran el talón de Aquiles de la teoría de Marx; otras visiones de la historia, como la de Hegel o las diversas versiones del historicismo, han sido las poseedoras del monopolio de la historia de la cultura. En este sentido, la propuesta de Bolívar no se limitó a mantener vigente a Marx sino que extendió su objeto de estudio.

Este proceso no lo hizo de manera aislada, basta con echarle una mirada a las ponencias publicadas en 1994 en *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*, para constatar cómo sometió a prueba sus tesis junto con sociólogos, historiadores, filósofos y literatos.

Bolívar nos deja un legado de trabajo interdisciplinario que será difícil cubrir, desde siempre trabajó en conjunto con economistas, recuerdo por ejemplo el Seminario de *El capital* impartido en la Facultad de Economía, su labor en el comité editorial de la revista *Cuadernos*

Políticos, en donde se publicaron durante años artículos provenientes de la *New Left Review*, de *Annales* y de autores latinoamericanos de primera línea; sus innumerables participaciones en mesas redondas y conferencias en todas partes, así como la asignatura que impartió durante años en esta Facultad se titulaba Economía y filosofía, muestran esa preocupación por el trabajo en conjunto. Esta capacidad de convocatoria y de apertura a la discusión realmente es digna de imitarse.

Sin embargo, Bolívar no era un persona particularmente sociable, más bien me pareció un huraño amable, no le interesaban muchas de las cosas que a los demás les parecían normales o necesarias, huía sutilmente de las reuniones académicas, claro, después de ironizar con quien estuviera a su lado, sobre todo y todos hasta aburrirse, lo cual no tardaba mucho en producirse.

Los seminarios en que participé con él eran sensacionales, hasta lo eran las sesiones de comentarios, tanto las previas a las exposiciones como las finales. Cuando algo le interesaba le brillaban los ojos, cuando no, esperaba a que uno terminara su intervención y decía que de algún modo estaba de acuerdo, pero su respuesta indicaba indirectamente que uno estaba más o menos perdido. Su modo de dejar tareas era abrumador, una vez me dijo después del seminario: por cierto, en *El capital* de Marx hay una teoría de la historia que nadie ha tomado en cuenta. Le pregunté ¿cómo?, pero ya se había ido y no me lo volvió a mencionar. No más allí la dejo.

Lo que más me asombra de Bolívar es el olfato que poseía para seguir una línea de investigación. Digo olfato porque parecía husmear en un montón de cosas y descubrir relaciones entre temas muy diversos, por eso disfrutaba mucho que los estudiantes le contaran cosas, chismes y experiencias, pues le proporcionaban puntos de referencia. El olfato tiene que ver con una especie de capacidad anexa a la reflexión y no puede ser enseñada. Es una capacidad asociada a un tipo especial de lectura. Me imagino que esta forma de lectura se produce como si los términos teóricos en particular tuviesen tres componentes: el signo, el referente y el olor. La relación entre el signo y el referente es arbitraria y convencional. El olor sería una propiedad que se produce por el uso de un término, por lo cual éste adquiere elementos evocadores peculiares. Así, Bolívar seguía una pista guiado por las propiedades

aromáticas de los términos teóricos o de las palabras. Si no me creen, les pongo un ejemplo asequible al común de los mortales. La expresión *ethos* barroco. ¿Acaso no es cierto que la palabra "barroco" huele bien? La usamos porque a nadie le molesta, la repetimos y la repetimos y su aroma nos permite pensar a través de ella y con ella. En cambio la palabra *ethos*, ¿no huele un poco raro? Como ya se ha usado en ciertos textos nos deja un leve tufillo a no sé qué cosa. Nos despierta sospechas. Pero ante la falta de un mejor término no nos queda más que seguirla empleando a la espera de que se evoque de mejor manera. Tampoco hay una palabra mejor, pues otros términos, como "espíritu", "formas de vida", "vida", "mentalidad", "ideología", "imaginario", no señalan de manera adecuada la realidad que Bolívar pretende abarcar con el concepto de *ethos*. Si enunciamos "espíritu barroco", "forma de vida barroca", "vida barroca", "mentalidad barroca", "ideología barroca", "imaginario barroco", cada una de estas expresiones evoca de manera muy distinta a los fenómenos culturales, pues se anclan en concepciones de las cuales Bolívar se apartó porque huelen raro. *Ethos* barroco y los demás *ethe* históricos generan otro efecto evocador, pues el término *ethos* no se había utilizado del modo como lo hace Bolívar: le añadió la dimensión histórica.

Otra característica de su proceder teórico fue la de introducir el término *ethos* mediante una serie de definiciones y justificaciones, y someterlo a la crítica de otras ramas del conocimiento sin dedicarse a rebatir esas nociones acerca del fundamento de la cultura; es decir, no respondió directamente a la pregunta de por qué no usar alguno de esos términos, como "espíritu", "ideología", etcétera, en lugar de *ethos*. Esa tarea se la dejó a quienes no están de acuerdo con su postura.

Bolívar husmeaba con el olfato de un sabueso en el enorme universo creado por el *big bang* de su erudición y de sus inquietudes. Sospechaba de muchas cosas y de muchas maneras.

Bolívar vivió con relativa tolerancia el sentido místico que sus alumnos le endilgamos a su persona desde siempre. Sus clases eran como sesiones místicas. El origen de este sentido místico se puede encontrar a través de sus textos. En el capítulo "Cultura e identidad" del libro *La modernidad de lo barroco*, Bolívar afirma lo siguiente: "El ser humano hace, él también, todo lo que hacen los animales, pero lo hace como si

estuviera haciendo otra cosa al mismo tiempo, algo que le importara más".[2] Haciendo unos pequeños cambios a la cita anterior tenemos lo siguiente: "Bolívar Echeverría da clases, él también, como lo hacen todos los profesores, pero lo hace como si estuviera haciendo otra cosa al mismo tiempo, algo que le importara más".

Este *plus* que nos ofrecía Bolívar trastocaba el entendimiento, en sus clases sentíamos que algo importante pasaba allí pero no lográbamos comprenderlo en un primer momento, o si nos iba mal en ninguno, literalmente nos mistifica. Por ello sus alumnos lo seguían fielmente, e incluso lo impulsaron afortunadamente a aceptar la transcripción de sus clases, como las que se publicaron en el libro *Definición de la cultura*. No conozco a nadie más que haya provocado algo parecido.

Concluyo con lo siguiente, me parece que Bolívar tiene en su historia algunas páginas de felicidad y dicha, fue un hombre feliz en el sentido aristotélico del término, pues el hombre feliz es que el actúa según sus virtudes; fue marxista y fue dichoso porque Bolívar al no ser un "cristiano de clóset" no vivía con la culpa respecto a la vida que le tocó vivir, ni tenía reparos en aproximarse a la teología como fuente de sentido del mundo novohispano; vivió sin desgarrarse las vestiduras todas las mañanas, aunque tal vez debió haber algunas en que sí lo hizo. También fue un hombre afortunado por una simple, cotidiana y amorosa razón: para él las cosas nimias de la vida representaban a veces enormes dificultades y lo único que tenía que hacer para resolverlas era llamar al 01-800-RAQUEL y a partir de ese momento la tierra volvía a girar bajo sus pies y le volvía a salir el sol.

Bolívar te extrañamos tanto por el hueco que deja tu ausencia como por la abundancia que has legado. La humana expresión de deseos referentes a las posibilidades clausuradas con la muerte, pero que hubiésemos anhelado que se cumplieran, se funda en que la abundancia heredada nos despierta la codicia, sin haber asimilado o consumido lo que ya poseemos, pues de esta manera anticipamos futuros periodos de escasez. Haberte conocido y estudiar tu obra, como decías, "es en verdad para nosotros" una de las cosas por las que doy gracias a esta Facultad y a la UNAM.

[2] *Ibid*., p. 131.

Bolívar Echeverría*: in memoriam*

● **CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS**

El 5 de junio de 2010, Bolívar Echeverría Andrade, miembro del Comité Científico Internacional de la revista *Contrahistorias* y activo impulsor, desde los orígenes, del proyecto, dejó de existir en la ciudad de México. Y con su triste deceso, advenido súbita e inesperadamente, se interrumpe de tajo el trabajo del intelectual latinoamericano más penetrante y agudo de las ciencias sociales latinoamericanas de las últimas cuatro décadas.

Porque como buen hijo de la generación del 68 latinoamericano, que además fue alimentado por las mejores tradiciones críticas de la Escuela de Fráncfort, Bolívar Echeverría supo expresar mejor que nadie los itinerarios complejos que, en el campo de la teoría y de la filosofía, recorrió el pensamiento crítico latinoamericano posterior a la revolución cultural mundial de 1968. Y así, combatiendo a la vez por hacer aflorar y mantener vigente en el campo teórico la vena más radical del marxismo latinoamericano posterior al 68, y también por propiciar, en los hechos, un nuevo vínculo de esta reflexión teórico-crítica con los nuevos y emergentes sujetos y movimientos sociales latinoamericanos, Bolívar Echeverría fue desplegando, durante más de ocho lustros, tanto su trabajo como profesor de múltiples generaciones de economistas, filósofos y científicos sociales, como también la redacción de sus brillantes e incisivos ensayos de análisis, junto a su participación en los comités de algunas revistas importantes, y a su permanente atención y estudio de los sucesos y situaciones políticas, tanto de México y América Latina como de todo el mundo.

Siguiendo entonces un periplo muy común entre los jóvenes de esa generación del 68, Bolívar inicia también su trayectoria política desde una militancia práctica radical, la que habrá de marcarlo para

toda la vida, determinando en gran medida todo su itinerario práctico y personal ulterior. Pues luego de esa militancia radical, y como fruto de los cambios políticos y sociales profundos de la situación mundial posterior a 1968, Bolívar va a continuar dando un paso importante hacia la reflexión teórica fuerte, la que no obstante, será vista todo el tiempo como un forzado "refugio en su gabinete de trabajo", refugio que emulando la experiencia similar del propio Marx, esperará constantemente las condiciones para "volver a la práctica", para reivindicar nuevamente a esa praxis, que es la clara síntesis de la teoría y de la práctica. Paso forzado a la teoría que, al mismo tiempo que intenta tender puentes constantes hacia los nuevos sujetos y movimientos sociales de México y de América Latina, analiza y diagnostica críticamente, y con cuidado, los principales procesos evolutivos del capitalismo mundial. Y todo esto, con el claro y explícito objetivo de mantener, bajo cualquier circunstancia, esa radicalidad anticapitalista que desde los dorados años sesentas del siglo XX, define todas sus acciones y tareas, tanto en la teoría como en la práctica, y en su vida personal toda.

Ya que al haber asumido como su horizonte teórico general el conjunto de la obra de Marx, leído y recuperado además desde las claves aportadas por la Escuela de Fráncfort, Bolívar Echeverría va a mantener, a lo largo de toda su vida y en todo el vasto conjunto de sus intervenciones de todo tipo, la postura de desconfiar siempre y de confrontar sistemáticamente a los discursos dominantes, y a las más diversas realidades capitalistas circundantes para oponerles tanto las armas del discurso *crítico* marxista, como también la intransigencia y suspicacia personales frente a dichas formas prácticas del mundo capitalista.

Por eso, Bolívar ha sido siempre implacable frente a las expresiones diversas de la ideología dominante, pero también frente al marxismo vulgar, o socialdemócrata, o funcionalista, que de marxista no tiene más que el falso nombre. En congruencia con esta postura teórica de crítica radical, el autor de *El discurso crítico de Marx* fue durante toda su vida, en el plano de las relaciones personales, un hombre profundamente irónico y vigilante, que a la vez que disolvía las ilusiones y las mitologías más arraigadas de todas esas relaciones personales, proponía, esbozaba y se esforzaba por descubrir dentro de estas últimas, los

gérmenes y las formas de su posible configuración distinta, no opresiva y sí anticapitalista.

Radicalidad total en la teoría y en la vida personal, que explican tanto la densidad excepcional de sus escritos y el alto grado de complejidad de sus razonamientos y argumentos, como también la enorme riqueza de lo que significó siempre la relación personal y la convivencia directa con Bolívar Echeverría.

Y si Bolívar fue, en la vida y en la teoría —a semejanza de Walter Benjamin, con el que tanto se identificó—, un verdadero y permanente marginal, un genuino y claro *hors la loi*, eso no le impidió cosechar centenas y miles de estudiantes, igual que de lectores y seguidores de sus obras, a la vez que el respeto, y también reconocimiento, de prácticamente todos los colegas e intelectuales inteligentes que tuvieron la fortuna de conocerlo personalmente y de poder dialogar intelectualmente con él.

Y aunque Bolívar, igual que Fernand Braudel, llegó a quejarse alguna vez de haber sido poco comprendido en cuanto a sus trabajos, bromeando acerca de que él, igual que Emmanuel Kant, escribía más para las generaciones posteriores que para sus contemporáneos; sin embargo, el impacto de sus libros y artículos sobre todos sus lectores ha sido siempre enorme, profundo y definitivo.

Pues al erigirse en uno de los representantes centrales del pensamiento crítico latinoamericano posterior a 1968, y al encarnar en sus textos y en su magisterio una de las vertientes más radicales e incisivas de ese mismo pensamiento crítico, Bolívar Echeverría Andrade ha construido un legado intelectual que, en las diversas áreas que aborda, compite y con ventaja con los desarrollos más avanzados que se han producido, a nivel mundial, en estas últimas cuatro décadas transcurridas.

Revisemos, aunque sea muy brevemente, algunos de los elementos principales de este rico y complejo legado intelectual de Bolívar Echeverría.

***

Como muchos otros jóvenes de su generación, al haber nacido en 1941, Bolívar Echeverría vive también intensamente esa década excepcional

que fue la de los años sesentas del siglo XX, década que envuelve y da sentido al simbólico año de 1968 y a la revolución cultural mundial que este año representa. Por eso, primero en Ecuador, y sobre todo en Alemania, Bolívar va a iniciar su trayectoria política general con una intensa militancia política práctica, la que no sólo marcará para siempre esa radicalidad vital y teórica que lo caracterizó permanentemente, y que ya hemos señalado antes, sino que también definirá sus primeras y decisivas elecciones, igualmente políticas, teóricas y existenciales.

Porque es en ese complejo clima del 68 alemán (que allí inicia desde 1964 y que alcanza su cúspide hacia 1967), en donde Bolívar va a cultivar su predilección por la Escuela de Fráncfort, pero también su admiración y defensa del proyecto de la revolución latinoamericana impulsado y defendido por el Che Guevara, junto a su identificación con los temas teóricos que siendo parte del debate teórico internacional, constituyen en su opinión premisas indispensables de la eventual renovación del marxismo latinoamericano de aquellos tiempos.

Porque Bolívar, a la vez que completa su formación marxista en general, y su dominio pericial de los aportes de la Escuela de Fráncfort en particular, continúa preocupado y atento a las condiciones y situaciones de su país y de su semicontinente de origen, de Ecuador y de América Latina. Y es precisamente por el diagnóstico que él hace de Ecuador, en ese segundo lustro de los años sesentas, y por la visión que tiene de América Latina en esos mismos años, que Bolívar decide regresar a México, en lugar de su patria, para desplegar desde aquí el conjunto de su actividad política e intelectual.

Así, después del asesinato del Che en Bolivia —y de lo que esto representó para los posibles derroteros futuros de la revolución socialista en América Latina—, y de las sucesivas derrotas políticas de los distintos movimientos del 68 en toda América Latina (y en el mundo entero), es que Bolívar se siente forzado a "replegarse" en el campo de la teoría, aunque concibiendo este repliegue como algo no definitivo, y que deberá durar exclusivamente hasta el momento en que sea posible volver a reconectar directamente teoría y práctica, y volver a intervenir activamente dentro de esta última.

Sin embargo, al igual que a tantos otros *soixante-huitards* latinoamericanos, ese camino de retorno a la práctica no será para Bolívar ni

inmediato ni evidente, y ello durante varios lustros, lo que prolongará, en contra de la voluntad de esos mismos sesentayocheros y también de Bolívar Echeverría, ese repliegue en los campos de la reflexión teórica y del trabajo filosófico en general. Lo que, en el caso de Bolívar Echeverría, será la ocasión de una producción teórica de primer nivel internacional y de un permanente e influyente magisterio de más de cuatro décadas.

Porque es desde este horizonte general de interrogación sobre los posibles caminos de la revolución comunista en América Latina, de donde nace, en nuestra opinión, el primer tema fuerte abordado por Bolívar Echeverría, y que es el de la relectura crítica de los tres tomos de *El capital* de Marx. Pues frente a los debates entonces en boga de la teoría de la dependencia latinoamericana, que intenta explicar tanto la peculiaridad del capitalismo latinoamericano en sus cinco siglos de existencia como también sus principales rasgos definitorios entonces vigentes, Bolívar concibe que es necesaria una nueva y más profunda relectura y reinterpretación del texto central del discurso crítico de Marx, la que al entregarnos las claves esenciales de la definición general del modo de producción capitalista, permitirá en consecuencia entender y explicar inteligentemente esa historia y también esa situación actual del capitalismo de nuestra América Latina.

Por eso, es que Bolívar, de manera explícita y persistente, va a insistir en su legendario Seminario de *El capital* de los años setentas y ochentas del siglo pasado, en la tesis de que el marxismo en su conjunto no es otra cosa que "el momento teórico de la revolución comunista en ascenso", tesis que al proyectarse hacia esa América Latina de la séptima y octava décadas del siglo XX, está intentando forjar, a través de esa reinterpretación de *El capital* llevada a cabo por Bolívar, el correlativo "momento teórico" de la entonces anhelada y proyectada revolución comunista en América Latina. Y si *El capital*, como afirma también Bolívar, es la clave del entero corpus del marxismo original, entonces su relectura y reinterpretación críticas en América Latina será también la base y el punto de partida de la renovación y *aggiornamento* del marxismo latinoamericano de esos mismos tiempos.

Y hace falta comparar el muy complejo, elaborado y sofisticado esquema del argumento general de *El capital* construido por Bolívar,

con las equivalentes relecturas o reinterpretaciones propuestas en esos mismos años, por ejemplo, por Louis Althusser, Jindrich Zeleny, o Roman Rosdolski, para medir, ya desde esos años setentas, la estatura intelectual enorme del autor de *Las ilusiones de la modernidad*. Porque apoyándose, por ejemplo, en las categorías hegelianas de apariencia, esencia y realidad, y recuperando, con las herramientas de Martin Heidegger y de la Escuela de Fráncfort, la central contradicción entre la lógica del valor de uso y la lógica del valor, Bolívar puede, simultáneamente, confrontarse con el marxismo neokantiano y antihumanista de Althusser, a la vez que prolonga, enriquece y, en parte, supera la rica relectura de Rosdolski de los *Grundrisse* marxianos y del propio texto de *El capital*.

Entonces, más allá del problema de una más limitada difusión internacional, debida a simples e injustas razones lingüísticas, Bolívar produce, ya en esos años setentas y ochentas del siglo pasado, una reinterpretación de *El capital* comparable, y en nuestra opinión hasta hoy superior, a las otras reinterpretaciones de este crucial libro marxiano, reinterpretaciones que como es bien sabido, son uno de los ejes principales de la renovación completa que, en el planeta entero, vivió el marxismo como fruto de la ya evocada revolución cultural mundial de 1968.

Esquema de reinterpretación de *El capital*, de la original factura de Bolívar Echeverría, y que se plasma en su primer libro, el brillante texto *El discurso crítico de Marx*, que todavía hoy sigue siendo una de las mejores entradas e introducciones hacia el vasto y complejo conjunto de los aportes de Marx y del marxismo original. Aportes que hoy, en este año de 2010 y entre muchas otras razones, también por causa de la catastrófica crisis económica mundial de finales de 2008, comienzan a cobrar cada día más y más fuerza y vigencia para la adecuada explicación del mundo actual.

Y si *El capital* es ese eje nuclear del corpus marxista, entonces es lógico que Bolívar Echeverría, igual que muchos otros grandes marxistas de esa época, se mueva naturalmente desde dicha relectura de los tres tomos de la crítica marxiana de la economía política, hacia una reinterpretación más global y abarcadora de otros temas generales y también centrales de dicho legado marxista original. Pero no con la

absurda pretensión, que le ha sido atribuida por lectores superficiales y apresurados de sus trabajos, de "colmar las lagunas de la teoría de Marx", o de desarrollar por su cuenta nuevas teorías equiparables a las de Marx, sino más bien, y mucho más seriamente, de resaltar explícitamente ciertos aportes cruciales de Marx, profundizándolos ahora con las herramientas de toda la teoría crítica del siglo XX, y proyectándolos, en sus consecuencias principales, hacia el mundo y hacia la América Latina de su propia época. Y como veremos más adelante, de todo ese vasto cuerpo del complejo y rico legado del marxismo original, Bolívar elegirá profundizar, de un lado, en la teoría de la forma natural de la reproducción social y de la lógica y el mundo del valor de uso, y, del otro, en la caracterización global de lo que es la modernidad en general y la modernidad capitalista en particular.

Pero antes vale la pena subrayar que, al mismo tiempo que estructura y difunde esa nueva interpretación de *El capital*, Bolívar impulsa la publicación y reimpresión en México de las obras de Rosa Luxemburgo, mientras participa también en el comité de la revista *Cuadernos Políticos* y en organizaciones que autoasumiéndose como posibles embriones de "el" Partido de la Clase Obrera, van decayendo lentamente durante los años de la rica pero difícil coyuntura política de 1968 a 1989-1994.

De este modo, haciendo evidente que para él mismo su trabajo teórico no pretende ser más que el "momento teórico" de un siempre buscado y perseguido proceso social de transformación real de las sociedades latinoamericanas, Bolívar continúa atento a los debates políticos de su propio tiempo, viviendo intensamente la discusión que en toda América Latina se dio en aquellos años, respecto de cuál era la forma *adecuada* y *pertinente* de la *organización revolucionaria* de los distintos pueblos latinoamericanos, y de cómo articular la acción de las masas populares (lo que entonces se llamaba la "espontaneidad revolucionaria de las masas") con el trabajo teórico consciente y estructurado de dichas organizaciones revolucionarias (entonces, todavía, identificadas en su inmensa mayoría con la figura del Partido de la Clase Obrera).

Y es interesante, a la distancia de treinta años, observar cómo Bolívar propone ya, desde el rescate de la obra luxemburguiana, una superación de la falsa antítesis entre "leninismo" y "luxemburguismo", por la vía no de la oposición, sino de la búsqueda de las formas de una síntesis

nueva entre esa acción de las clases populares y el trabajo político de las organizaciones revolucionarias, síntesis que después del 1 de enero de 1994, se afirmará ampliamente como la vía principal de los nuevos movimientos antisistémicos de toda América Latina.

Al mismo tiempo, mientras mantiene ciertos vínculos con los movimientos mexicanos de independencia obrera y sindical de los años setentas, Bolívar participa en la fundación y en la historia entera de *Cuadernos Políticos*, que sin duda alguna será la principal revista de ciencias sociales de toda América Latina en los años setentas y ochentas del siglo pasado. Y será a Bolívar a quien le corresponderá, durante los tres lustros de vida de *Cuadernos Políticos*, alimentar su "parte", o dimensión teórica, para recuperar allí desde los debates sobre la reconstrucción del materialismo histórico, la caracterización del socialismo realmente existente, o la posible crisis del capitalismo mundial, hasta las contribuciones de Antonio Gramsci, el análisis de los nuevos procesos de trabajo y las nuevas tecnologías capitalistas, o la discusión sobre el problema nacional, entre muchos otros temas fundamentales. Y así, ayudando a difundir en México y en toda América Latina, en una escala amplia y masiva, a autores como Georges Simmel, Jean-Paul Sartre o Fernand Braudel, Bolívar Echeverría pretende ensanchar y enriquecer los referentes teóricos de las nuevas izquierdas latinoamericanas, nacidas como resultado del gran viraje mundial de la revolución de 1968.

Entonces, será en medio de toda esa actividad de impulso y construcción de un proyecto editorial crítico y radical de vinculación —y luego de desencanto con ciertas organizaciones políticas y con ciertos sindicatos obreros de la época— y de toma de posición respecto de los profundos cambios que viven los movimientos de izquierda y sus organizaciones diversas en México, en América Latina y en todo el mundo, que Bolívar avanzará desde su reinterpretación y relectura de *El capital* hacia la doble tematización, primero de la teoría marxista de la forma natural y del valor de uso, y, después, de la explicación marxiana de la esencia de la modernidad capitalista en cuanto tal.

Dos áreas, también centrales del corpus teórico de Marx, que se plasman en los libros de Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, primero, y, luego, *Las ilusiones de la modernidad*, y que constituyen, otra vez,

contribuciones fuertes y una vez más de primer nivel internacional, a esos específicos campos temáticos del horizonte general del marxismo. Y que derivan directamente, además, de su constante preocupación por aportar los elementos teóricos indispensables para transformar radicalmente y de manera práctica concreta, tanto al capitalismo latinoamericano como también al capitalismo mundial.

Pues si con la nueva relectura propuesta de *El capital*, los marxistas latinoamericanos tienen las armas para mejor comprender, diagnosticar y confrontar al capitalismo de América Latina, entonces cobra vigencia la pregunta ¿desde qué horizonte o plataforma será posible confrontar eficazmente, de modo genuino y radicalmente *anticapitalista*, a ese capitalismo mundial y de nuestro semicontinente? La respuesta de Bolívar es: desde el vasto mundo y desde la diversa lógica del valor de uso; desde la toma de partido por la forma natural frente a la forma de valor; desde las figuras reales de la civilización y de la comunidad frente a la frágil y opresiva forma "nación" del capitalismo; desde los códigos de la generación cotidiana real de las formas culturales frente a los parasitarios códigos de la cultura capitalista dominante, y desde la reasunción de la socialidad "política" intrínseca de las comunidades humanas frente a la perversión capitalista de lo "político" y de la "política".

Es decir, desde la restitución de la sujetidad central a las comunidades humanas, y desde el rescate y revaloración de las múltiples formas de manifestación de esa "forma natural de la reproducción social", que en su complejo conjunto, configuran el gran universo de lo que Bolívar Echeverría incluye en su plurifacética y vasta tematización de la teoría del valor de uso. Teoría de la lógica de ese valor de uso, y del amplio universo que abarca, que habiéndose hecho explícita en el brillante ensayo "El valor de uso: ontología y semiótica" —ensayo que era concebido por su propio autor como uno de sus más logrados textos—, será al mismo tiempo un argumento y un hilo conductor explicativo presente en prácticamente toda la obra de Bolívar Echeverría.

Pues desde su relectura de *El capital* hasta su inconcluso proyecto de elaborar una nueva teoría de la cultura, y pasando por su teorización sobre la modernidad barroca latinoamericana o sobre la modernidad capitalista en general, esa lógica del valor de uso y de la forma natural está siempre presente, como herramienta crítica y como horizonte heurístico,

de todos los análisis y teoremas producidos por Bolívar Echeverría. Lo que explica, entre otras cosas, la singular densidad y riqueza de este ensayo, bautizado primero como "La forma natural de la reproducción social", y más adelante como "El valor de uso: ontología y semiótica".

Y basta, una vez más, repasar con cuidado las notas a pie de página de este artículo para volver a medir la estatura intelectual de su autor: en esta explicitación de esa clave maestra del marxismo genuinamente *crítico*, Bolívar echa mano de una extraordinaria lista de autores que incluye a Hegel, Foucault, Heidegger o Lévi-Strauss, lo mismo que a Jakobson, Trubetzkoy, Benjamin, Benveniste o Roland Barthes, pero también a Baudrillard, Saussure, Hjelmslev, Cailloix, Malinowsky, Sartre, Leroi-Gourhan, Lukács o Bataille, entre muchos otros. Y no se trata de simples referencias accesorias, sino de una real y muy compleja recuperación de los elementos que todos estos autores aportan para esa explicitación y profundización de dicha teoría marxista de la forma natural o del valor de uso. Tematización que, si en este ensayo alcanza su formalización teórica más acabada, reaparece también, reiteradamente, en prácticamente todo el legado intelectual del autor de *Vuelta de siglo*.

Teoría de la forma natural o del valor de uso, que además se conecta directamente con la reflexión paralela y también acuciosa, por parte de Bolívar, sobre la modernidad en general y sobre la modernidad capitalista en particular. Porque luego de diagnosticar al capitalismo latinoamericano y mundial, y después de criticarlo radicalmente desde la lógica anticapitalista del mundo de la forma natural, hace falta también preguntarse qué es lo que podemos proponer como alternativa a él. Y, en consecuencia, con qué habremos de sustituirlo una vez que haya sido derrotado. La respuesta de Bolívar es que habremos de sustituirlo con una modernidad *no* capitalista, que rescate los avances reales que la humanidad ha concretado en sus últimos cinco siglos de existencia y deseche, al mismo tiempo, su marca y su deformación capitalista cada vez más ubicua e invasora. Por eso, para Bolívar, se vuelve relevante explorar con cuidado cuáles son los trazos definitorios de la *modernidad en general*, y luego, cuál es el vínculo de esta modernidad con el capitalismo, primero, para establecer el retrato completo de la modernidad capitalista que aún padecemos en todo el planeta, pero también y, sobre todo, para encontrar las pistas en el mundo actual de la posible cons-

trucción de una modernidad *alternativa*, no capitalista, y no sometida una vez más a la devastadora lógica de la forma de valor.

De este modo, Bolívar Echeverría va a sintetizar dentro de su ensayo "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" del libro *Las ilusiones de la modernidad* —su ensayo más largo, si exceptuamos otro incluido en su libro *La modernidad de lo barroco*—, una buena parte de las líneas de investigación y de los problemas que ha abordado en los veinte años anteriores, pero también una buena cantidad de las pistas y de temas que desarrollará en los cuatro lustros posteriores a las sucesivas versiones de este texto. Con lo cual, además de condensar en este largo artículo una buena parte de los resultados de sus investigaciones, Bolívar va a entregarnos también el esbozo general de una teoría de la modernidad capitalista que, una vez más, compite sin desventaja con otros importantes esfuerzos o claves de desciframiento de esta misma modernidad capitalista, como los que han ensayado en su momento autores como Werner Sombart, Max Weber o Norbert Elías, pero también, y desde otros horizontes y posteriormente, Fernand Braudel, Michel Foucault o Immanuel Wallerstein. Y si bien Bolívar se limita a trazar sólo los contornos *generales* de este fresco global de lo que es la esencia de esa modernidad capitalista, sus tesis de caracterización general rivalizan sin demérito con las equivalentes tesis generales de todos los autores recién mencionados.

Tesis fuertes, originales e innovadoras sobre la modernidad, y sobre la modernidad en su versión capitalista, que no sólo están animadas por la clara intencionalidad política de descifrar los posibles rasgos de una modernidad alternativa *no* capitalista, y los posibles caminos prácticos de acceso hacia ella, en el mundo y en América Latina, sino que también toman nota de la para entonces emergente crisis *terminal* no sólo de la economía capitalista, sino también de la entera civilización moderno-capitalista. Lo que para Bolívar implica una redefinición también radical del concepto mismo, y con él el de toda la estrategia de la *revolución*.

Y si los temas o los núcleos temáticos que han ocupado a Bolívar Echeverría durante los años setentas y ochentas del siglo pasado, son los de la reinterpretación de *El capital*, la exploración de la teoría de la forma natural y del valor de uso en sus diversas expresiones, y la tematización de la modernidad, capitalista y en general, los mismos

van a modificarse, una vez más, como resultado del giro profundo que la humanidad toda, y con ella América Latina, vivirán a partir de los cambios simbolizados en la coyuntura crítica de los años 1989 a 1994. Porque sucesivamente vimos la caída del Muro de Berlín en 1989, seguida del gran levantamiento indígena de 1990 en el Ecuador, y de la ola de críticas y debates suscitados por los quinientos años del supuesto descubrimiento de América cumplidos en 1992, para culminar con el digno levantamiento indígena chiapaneco del 1 de enero de 1994 en tierras mexicanas.

Y es claro que todos estos sucesos han impactado profundamente a Bolívar Echeverría Andrade, lo mismo que impactaron profundamente a decenas y centenas de otros intelectuales críticos latinoamericanos. Porque con la caída del Muro de Berlín es evidente que el epicentro de los movimientos sociales más avanzados del planeta se desplaza desde la vieja Europa hacia la joven América Latina, lo que se confirma claramente con esa pionera irrupción ofensiva del movimiento indígena ecuatoriano de 1990, y luego con la emergencia o reemergencia, según los casos, de todos los movimientos indios de América Latina, los que en esas fechas simbólicas de 1992 y 1994 pasan de una posición más bien defensiva y de tenaz resistencia, acompañada de una persistente invisibilización histórica de larga duración, a una nueva oposición, ahora ofensiva y alternativa, que no sólo visibiliza al movimiento indígena en tanto tal, sino que también lo instala, sin tapujos y claramente, como uno de los *protagonistas centrales* de las nuevas revueltas antisistémicas de las últimas dos décadas.

Desplazamiento del eje de gravedad de los movimientos anticapitalistas y antisistémicos más avanzados del mundo, que va a llevar a Bolívar por un *heliotropismo* de raíz profunda, como diría Walter Benjamin, hacia el estudio de su cuarto tema fuerte, que es el de la caracterización de la modernidad barroca de América Latina. Estudio de la modernidad latinoamericana, que a la vez que prolonga y concretiza hacia nuestro semicontinente el examen de los modos de expresión de la forma natural y del mundo de los valores de uso que configuran a la civilización nuestra, comienza también a indagar la modalidad específica que adquiere la modernidad capitalista dentro de los espacios y territorios comprendidos entre el río Bravo y la Patagonia.

Apoyándose entonces, para esta nueva teoría sobre la modernidad de América Latina, en el importante concepto del mestizaje cultural y también en la teoría de los diferentes *ethe* históricos, Bolívar construye, en los años noventas del siglo pasado, un modelo de explicación de la historia de América Latina, que al mismo tiempo que supera a las explicaciones que veinticinco o treinta años atrás habían dado los autores latinoamericanos de la teoría de la dependencia, abre también diversas y sugerentes pistas para la explicación de la América Latina más actual. Pero esto, no con la absurda pretensión, que le ha sido erróneamente atribuida a Bolívar, de construir una "teoría crítica no eurocéntrica" en general o sobre América Latina, sino más bien en la lógica inteligente, que siempre reivindicó el autor de *El discurso crítico de Marx*, de recuperar las armas de la propia *razón crítica europea* para utilizarlas como herramientas explicativas de la propia historia de Europa, del mundo, y también de nuestra América Latina. Pues para Bolívar el antieurocentrismo fue siempre una visión tan pobre, limitada, fundamentalista y cuestionable, como el propio e igualmente criticable eurocentrismo.

Tesis fuertes y ricas pistas abiertas sobre la modernidad barroca de América Latina, que a la vez que permiten redefinir radicalmente la periodización general habitual de la historia de la civilización latinoamericana —postulando un largo siglo XVI del fallido proyecto de instaurar una nueva Europa en tierras americanas, seguido de dos siglos barrocos de la historia colonial marcados por el complejo proceso del mestizaje cultural, a los que continúa un siglo XIX con el intento de importación de la modernidad republicana europea, y especialmente francesa, y luego un triste siglo XX de la también incompleta, parcial y semifallida "americanización" de nuestra modernidad—, nos dan múltiples claves para entender la compleja y densa cultura latinoamericana de los últimos cinco siglos, con su mestizaje permanente y con sus singulares usos de la lengua, o de la rica política latinoamericana, con sus complejas subcodificaciones específicas, sus recurrentes caudillos, y su persistente lógica del "obedézcase pero no se cumpla", entre otros de sus peculiares elementos.

Nuevo modelo de explicación, también de la cultura de nuestra civilización latinoamericana, que le sirvió a Bolívar para tratar de comprender los proyectos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas

del Ecuador, o los del neozapatismo mexicano, movimientos con los que se entusiasmó seriamente en el último lustro del siglo XX y en el primer lustro del tercer milenio, y con los que tuvo ocasión de dialogar directamente en esos mismos años.

Y si bien a principios del siglo XXI, Bolívar rechazó la posibilidad de refundar y relanzar una nueva época de *Cuadernos Políticos* —proyecto que había sido ya aprobado por Neus Espresate, directora de Editorial Era—, no obstante, sí aceptó organizar junto conmigo una nueva revista electrónica llamada *Eppur*, revista efímera que no pasó de su primer número, debido a la falta de apoyo de tipo técnico, consagrando su única entrega al tema importante de la caracterización del siglo XX, con ensayos de Immanuel Wallerstein, Jürgen Habermas, Michel Löwy, Bolívar Echeverría, Carlos Monsiváis (a través de una entrevista realizada por el propio Bolívar Echeverría) y Carlos Antonio Aguirre Rojas.

También, y de un modo especialmente activo, Bolívar colaboró en la fundación de nuestra revista *Contrahistorias*, discutiendo sus posibles títulos, sugiriendo su actual subtítulo, integrándose en su Comité Científico Internacional, recomendando algunos de los temas tratados en nuestros *dossiers*, colaborando con ensayos desde su número inicial y en varios de sus números ulteriores, y ayudando a organizar directamente tanto el número nueve dedicado a la Escuela de Fráncfort, como también el número once, concebido como un número de homenaje indirecto al propio Bolívar Echeverría.

Paralelamente a esta participación en esos dos proyectos editoriales mencionados, Bolívar da un nuevo giro a sus preocupaciones intelectuales para abrir, durante los últimos diez años de su vida, un nuevo campo problemático que, lamentablemente, quedará inconcluso e inacabado con su triste y reciente desaparición. Y ese nuevo campo, que una vez más retomaba y renovaba antiguas líneas de investigación, reactualizando su doble matriz de construirse desde la perspectiva de la forma natural, y de su preocupación por la teorización de la modernidad, era el campo del ambicioso proyecto de reconstruir una nueva teoría de la cultura, siempre fiel a su encuadramiento dentro del horizonte del pensamiento marxista, pero igualmente alimentada y apoyada en los mejores y más avanzados aportes de todo el pensamiento social crítico del siglo XX.

Porque con el cambio de página histórico que representó el paso al siglo XXI cronológico, volvió a actualizarse el debate, en el seno de la izquierda mundial y de la izquierda latinoamericana, respecto al balance crítico de las complejas experiencias del llamado "socialismo real", como también y, sobre todo, sobre las posibilidades genuinamente críticas, alternativas y anticapitalistas, que sería posible enderezar frente al devastador y cada vez más catastrófico capitalismo mundial. Debate al que en los hechos, responden Seattle, Génova y luego los diez Foros Sociales Mundiales hasta ahora acontecidos, y también los procesos de fortalecimiento de los distintos movimientos antisistémicos de América Latina, y que lleva a Bolívar a tratar de teorizar, desde ese observatorio de una nueva teoría de la cultura, los elementos de esa "vuelta de siglo" y en verdad también "vuelta de milenio", que en su opinión definen al capitalismo mundial de la situación actual, como un verdadero "estado de definición en suspenso", como una situación de verdadera encrucijada, entre un despeñamiento profundo hacia la barbarie, o una posible y siempre anhelada emancipación de la modernidad respecto de su perversa y parasitaria costra capitalista.

Así, la publicación en 2001, de un viejo curso de veinte años atrás titulado *Definición de la cultura*, convenció a Bolívar de la necesidad de retomar este tema general, pero desde los progresos y avances acumulados por él mismo en esos últimos veinte años. Pues el autor de *La modernidad de lo barroco*, consideraba ya como muy primario e insuficiente, aunque válido en sus líneas generales, el argumento expuesto en ese texto de *Definición de la cultura*. Por lo que quería retomarlo, retrabajarlo a fondo y reformularlo de una forma radicalmente nueva para ajustarlo a sus puntos de vista más actuales.

Este proyecto, que quedará para siempre inconcluso, logrará sin embargo concretarse parcialmente en el brillante conjunto de textos titulado *Vuelta de siglo*, libro que nos marca las pistas y áreas de investigación en las que estaba todavía trabajando Bolívar Echeverría en sus últimos años. Diversas pistas del ámbito de la cultura que, en consecuencia, lo llevarán a retomar intensamente en sus últimos años, tanto las lecciones principales de Walter Benjamin en particular —a quien consagró sus últimos cursos como profesor—, como también las de toda la Escuela de Fráncfort en general. Y así, con este curioso "retorno" hacia sus

orígenes intelectuales, se cierra el complejo y rico periplo intelectual de Bolívar Echeverría Andrade.

***

Bolívar Echeverría Andrade, ecuatoriano de nacimiento, mexicano de adopción, y en el fondo hombre universal y cosmopolita que se burlaba de todos los nacionalismos posibles, falleció súbita e intempestivamente el 5 de junio de 2010. Pero como lo hemos tratado de ilustrar, él mantuvo a lo largo de toda su vida, no sólo una postura teórica profundamente radical y anticapitalista, que nunca hizo concesión alguna al pensamiento y a los discursos dominantes, sino también una atención y apertura constante hacia los cambios reales de la situación política en el mundo y en América Latina, que orientó permanentemente, tanto los temas y áreas problemáticos investigados como también los argumentos y los razonamientos construidos en cada momento de su itinerario intelectual. Y esto, no sólo en el sentido general aunque obvio de que su contexto social, político y epocal haya influido decisivamente sobre los contenidos y desarrollos de su obra específica, sino también en el sentido muy particular de que, para Bolívar, su trabajo teórico y magisterial fue siempre visto como una actividad que respondía directamente a necesidades y a demandas claramente políticas, además de a proyectos diversos que miraban siempre hacia objetivos emancipatorios y conscientemente revolucionarios.

Así, si las sucesivas coyunturas que vivió entre 1970 y 2010 no le permitieron volver de manera orgánica a la militancia política directa, eso no obsta para que, hasta el final de su vida, él concibiera su singular militancia en la teoría y en el magisterio, como aportes indirectos y como la construcción de premisas siempre útiles, para los futuros y siempre esperados y anhelados procesos de transformación práctica concreta de la sociedad capitalista actual.

Por eso, yerran completamente aquellos que hoy quieren adscribirlo a procesos reformistas y socialdemócratas de la domesticada izquierda partidaria mexicana “realmente existente”. Pues si ocasionalmente, y más por una pasajera debilidad personal hacia un personaje que respetaba y admiraba intelectualmente —y que también, lamentablemente,

falleció poco después que él—, Bolívar llegó a firmar algún desplegado público, o a participar en alguna fantasmal "comisión", lo hizo siempre como una de esas "concesiones al principio de realidad" respecto de las cuales él siempre ironizaba, y a las que sólo cedía forzada y reluctantemente, mientras mantenía, consciente y a distancia, su barroca actitud de ironía y de burla profunda frente a esa limitada realidad, obligadamente capitalista e ineludiblemente enajenante.

Por eso, frente a su persistente intransigencia crítica ante todo lo real, y a su siempre viva vena radical y anticapitalista, proyectadas tanto en sus escritos y sus cursos como en toda su vida personal y pública, sólo nos queda repetir, con el propio Bolívar, la convicción expresada al final de su ensayo titulado "¿Cultura en la barbarie?", incluido en su libro *Vuelta de siglo*, de que vivimos "en la época actual, de un tránsito en que el final de la modernidad capitalista no parece llevar a ningún lado, mientras nos hunde cada vez más en un retorno a la barbarie", pero en la que, felizmente y a pesar de todo, "la represión de la creación de formas e identidades concretas es contrarrestada, pese a todo, por ciertos adelantos precarios de una nueva sociedad en ciernes" la que, "pese a que es anulada sistemáticamente, es una sociedad que resiste, y que reclama la utopía realizable de un tipo de modernidad diferente".

Modernidad no capitalista, y por ende, sin explotación ni discriminación ni despotismo político ni desigualdad social, por la que seguimos y seguiremos luchando los lectores y admiradores genuinamente críticos y profundamente anticapitalistas, de esa brillante obra y legado intelectual que nos ha dejado Bolívar Echeverría Andrade. ¡Así sea!

Homenaje a Bolívar Echeverría

● **GABRIEL VARGAS LOZANO**

Es difícil hablar de la obra de un colega cercano; con el cual se ha convivido muchos años en diversas actividades académicas; con el que se ha coincidido en una corriente de pensamiento que ha formado parte de una lucha más amplia y trascendente como es el marxismo en su vertiente crítica y que siempre se mostró solidario en las actividades realizadas, a lo largo de muchos años, por una de las revistas que más han perdurado en la lucha teórica de la izquierda como lo ha sido la revista *Dialéctica*. En nuestra revista, además de participar en seminarios que convocamos y presentaciones de números publicó textos como "El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario".

Pero más difícil es el hecho de que se hable de un filósofo que en plena madurez muere de manera sorpresiva, cortando en forma drástica un proyecto teórico muy importante como lo fue el de la modernidad y sus diversas variantes y que se hubiera desarrollado en forma insospechada.

Hemos dicho que Bolívar perteneció a la corriente del marxismo crítico. En nuestro país no ha habido un análisis del desarrollo del marxismo en su relación con la filosofía y los procesos sociales y políticos. Éste es un hecho sintomático de la ausencia tanto de una auto-reflexión histórica como teórica que permita evaluar su aportación en el ámbito nacional e internacional. Creo que en el futuro debe hacerse un análisis más completo y riguroso de la obra de Bolívar y de todos los demás autores destacados del marxismo mexicano y latinoamericano. En otras palabras, hay que develar el significado de la obra no sólo en sí misma sino en su interrelación compleja con nuestro entorno.

En este sentido, preguntaría ¿qué lugar ocupa Bolívar en el desarrollo de "nuestro marxismo"? No podré ofrecer una respuesta amplia aquí sino tan sólo indicios. Podemos decir que en México, a finales del

siglo XIX, existió una etapa de recepción de algunos textos de Marx y Engels, como el *Manifiesto del Partido Comunista*, sin embargo, serán los anarquistas Kropotkin, Bakunin, Proudhon y otros quienes influirán más en revolucionarios como Flores Magón. Pero en la medida en que va desarrollándose la clase obrera y que se va conociendo más su obra, la teoría de Marx se va incorporando a las luchas proletarias. La consolidación de la Revolución mexicana coincide con la Revolución de octubre en 1917. Esta última abre una esperanza histórica cuya irradiación sigue hasta los años cincuentas y sesentas. En México, la influencia de la Revolución rusa y de la concepción del materialismo dialéctico influye en figuras como Vicente Lombardo Toledano, Aníbal Ponce y Eli de Gortari, entre otros, para sólo citar filósofos. La aportación de cada uno de ellos tendría que analizarse en forma pormenorizada. Pronto vendrá la reacción en contra de la versión estalinista por José Revueltas, figura esencial de la izquierda mexicana y un gran creador que se distingue, entre otras cosas, por haber dado a conocer su estudio titulado mediante una metáfora reveladora: "el proletariado sin cabeza". Pero en el caso de la filosofía, tal vez el primero en oponerse al estalinismo fue Adolfo Sánchez Vázquez, como lo reconoce el propio Bolívar cuando describe la forma en que recibieron los latinoamericanos, que estaban en Alemania, el texto *Las ideas estéticas de Marx* que publicó Sánchez Vázquez en Cuba.

Sánchez Vázquez asestará dos golpes fundamentales a la versión dogmática y que influirán en América Latina: *Las ideas estéticas de Marx* (1965) en donde muestra, además de las consecuencias de los escritos del autor de *El capital* para el arte y la literatura y que difieren del llamado "realismo socialista" y, el segundo, es *La filosofía de la praxis* (1967) en que Sánchez Vázquez combate la tesis oficial del marxismo soviético en el sentido de que la filosofía era una ciencia de las ciencias para definir que la categoría central, para Marx, era la praxis con todas sus consecuencias ontológicas, epistemológicas y políticas. Bolívar coincide en el anti-stalinismo, pero en una nueva dimensión, ya que perteneció a una generación más joven influida por la Revolución cubana; por las luchas latinoamericanas por el socialismo y por la rebelión estudiantil del 68. A este aspecto generacional, agreguemos la diversa concepción que tienen del pensamiento de Marx: para Sán-

chez Vázquez, se trata de una "filosofía de la praxis", sin embargo, para Echeverría, se trata de un "discurso crítico". Lamentablemente, entre ambos pensadores no se dio un debate aclarador de sus diferencias y/o semejanzas. A mi juicio, todavía queda mucho por analizar en lo que se refiere a las consecuencias de estas dos vías interpretativas, de todas formas, los caminos problemáticos que seguirán difieren: Sánchez Vázquez avanzó, entre otras temáticas, en su profundización sobre las relaciones entre ética y política; en cambio, Bolívar analizó la expresión cultural del metabolismo social; el primero realizó una crítica radical del llamado "socialismo realmente existente", destacando el "valor del socialismo" y el segundo profundizó en la concepción de la modernidad expresada en los diversos *ethe*, para sólo poner dos ejemplos.

Pero prosiguiendo con el contexto histórico social en que se inscribe nuestro homenajeado, Bolívar viene a México en un momento crítico: el del movimiento estudiantil de 68; el de la matanza de Tlatelolco y la búsqueda posterior, por parte del gobierno, de una salida pacífica que denominó "apertura democrática". Bolívar publicó en aquella ocasión un texto sobre el movimiento estudiantil al que estaba ligado en Alemania mediante su relación con Rudy Deutschke. Aquí es obligado mencionar que Bolívar forma parte de toda una serie de autores que se exiliaron en nuestro país en aquellas décadas de dictaduras latinoamericanas y que conformaron, junto a los nacionales, un fuerte impulso para el pensamiento marxista. Nos referimos, entre otros, a su compatriota Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini, Sergio Bagú, José Aricó, Juan Carlos Portantiero y tantos otros que aportaron, con su obra, al enriquecimiento de un marxismo crítico. Recordemos también que Bolívar participa en uno de los proyectos teórico-políticos más importantes de las décadas de los setentas y ochentas como lo fue la revista *Cuadernos Políticos* que nace en 1974 y es suspendida en 1990, a raíz del desconcierto que produjo el derrumbe del llamado "socialismo real". En torno a esta situación de la izquierda, es recomendable el último editorial de esa revista escrito por Bolívar.

De 1965 a 1975 predominó en México el althusserianismo, al cual se opuso enérgicamente: mientras Althusser interpretaba a Marx desde una concepción positivista-estructuralista en la cual "le sobraban" los conceptos de enajenación y de fetichismo; Bolívar caracterizó al marxismo,

como hemos dicho, en su carácter de discurso crítico y no de "ciencia normal". Recordemos que la influencia del althusserianismo provocó en México (y en muchas partes) una escisión entre los marxistas, en primer lugar, frente a la versión oficial soviética, que daba sus últimos coletazos; en segundo lugar, en pro de una renovación epistemológica en la que participan en forma destacada Carlos Pereyra, Raúl Olmedo, Alberto Híjar, Cesáreo Morales y Enrique González Rojo, entre otros. Bolívar se opone a esta corriente junto a otros autores como el propio Sánchez Vázquez, Jaime Labastida y otros. Hasta ahora no se ha hecho en México un balance del significado de esta polémica.

No encuentro en Bolívar, aunque puedo equivocarme, una profundización de la teoría de Gramsci (aunque sí de otra gran revolucionaria como lo fue Rosa Luxemburgo) y más bien conduce su investigación por la vía del análisis de la problemática del valor de uso, y de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista y de la cultura. En este sentido, Bolívar, en la vía abierta por Lukács y Lefebvre, Heidegger o Sartre, se concentra en la forma en que modernidad y capitalismo se interrelacionan de manera compleja en el metabolismo social. Es lamentable que en obras tan importantes como *A Critical Companion to Contemporary Marxism* de Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (Haymark, Chicago, 2009) no se tomen en cuenta sus reflexiones y de paso las de los más importantes marxistas de habla hispana.

Pero Bolívar no se quedó allí sino que reflexionó también en otras temáticas como la estética, la metodología, la filosofía política, y quiso tomarle el pulso al mundo en el gozne del siglo XX y del XXI. En su libro *Vuelta de siglo* (2006) nos dice que se ha presentado una serie de "hechos inauditos" como la crisis ecológica; el desciframiento del genoma humano; la revolución científico-técnica o el fracaso del neoliberalismo; el empoderamiento femenino; el reciclamiento transnacional del Estado nacional y otros fenómenos que "parecen indicar que hemos entrado en una nueva época". Pero no se trata de la posmodernidad como decían Lyotard o Baudrillard, sino que ingresamos en una paradoja: "La historia de la modernidad capitalista —nos dice— es la historia de la realización de una esencia de la modernidad que ha sido, sin embargo, una negación sistemática de ella".

Hay una contradicción entre la modernidad y la modernidad capitalista que se ha expresado en la vida de diversas maneras que llama, con categorías procedentes del arte y la literatura: *ethos* barroco, romántico, realista y clásico. Yo no sé si estos nombres denoten adecuadamente el contenido o sustancia al que buscan conceptualizar, pero me quedo con la sustancia como una gran aportación del filósofo ecuatoriano-mexicano y en especial su reflexión en torno al *ethos* barroco. Bolívar considera que hemos asistido al fracaso del "más reciente de los intentos de la sociedad moderna de reasumir la esencia de su modernidad, liberándola de la definición capitalista con la que se ha desarrollado". En este aspecto, su posición es dubitativa: por un lado, ve con un discreto optimismo ciertos movimientos rebeldes que surgen en la sociedad y en la cultura, pero, luego, el acento es puesto en los horrores de la modernidad capitalista que producen, como es lógico, una sensación de pesimismo. Esto es lo que develan muchos de sus ensayos.

En torno a esta cuestión, Bolívar me envió un texto inédito para publicarlo en una enciclopedia electrónica sobre la filosofía mexicana que preparo, y como reacción inmediata le escribí una reflexión que en términos generales decía que estaba de acuerdo con su diagnóstico sobre el devenir de la modernidad capitalista; que incluso la metáfora del ángel de la historia de Benjamin era una metáfora formidable, pero que también implicaba un cierto desencanto. El ángel de la historia ve hacia atrás, y con espanto, mientras la destrucción avanza inexorablemente hacia el futuro. Pero le preguntaba, ¿no te parece que, una vez que comprobamos la destrucción capitalista no deberíamos pensar y enriquecer la utopía?, ¿lo que existe frente al ángel de Benjamin es lo incierto como incierta es la historia, sin embargo, la humanidad también busca delinear un futuro mejor?, ¿no te parece que debemos reflexionar sobre las instituciones que podrían sustituir a las ya caducas como lo hizo la Ilustración, independientemente de que se caigan ahora, mañana o pasado?, ¿no te parece que tu propia profundización sobre el *ethos* barroco como modo de ser latinoamericano permitirá la construcción de una modernidad no capitalista que daría sentido a la lucha histórica por la emancipación? Bolívar ya no pudo dar a mis interrogantes, infortunadamente, ninguna respuesta.

Por lo pronto tenemos un legado conformado por sus libros: *El discurso crítico de Mar*x (1986), *Valor de uso y utopía* (1998), *La modernidad de lo barroco* (1998), *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Definición de la cultura* (2001), *Vuelta de siglo* (2006), y otros textos más que constituyen una aportación muy valiosa para el re-pensamiento del sentido de la historia y sus alternativas.

Lectura y relectura de Bolívar Echeverría*

● RODRIGO MARTÍNEZ BARACS

Quisiera destacar aquí lo mucho que le debo, y muchos le debemos, a Bolívar Echeverría (1941-2010), filósofo ecuatoriano felizmente avecindado en México. Su pensamiento nos es vital ahora en esta época que nos está tocando, la segunda década del siglo XXI, dificilísima y, por ello, también definitoria. Los que nos consideramos de izquierda, marxistas, comunistas, tenemos hoy la posibilidad y la urgente obligación de apuntar a la solución radical de los problemas que vive el planeta, porque gracias a Marx, y a Bolívar Echeverría, los entendemos mejor. Sabemos dónde está el problema, en el capital, y podemos contribuir a encontrar la salida, una salida no mortífera y totalitaria sino vital y liberadora.

En los años setentas y ochentas, precedido por Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, junto con Jorge Juanes, dotó a una amplia, pero finalmente pequeña, generación de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México (de economía, de filosofía, de ciencias políticas, de letras, de ciencias, de medicina, en su mayor parte oyentes) de un rigor en la lectura de Marx, desde el joven Marx (la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, de 1843, los *Manuscritos* y los *Cuadernos* de 1844, las *Tesis sobre Feuerbach*, el *Manifiesto comunista*), hasta el Marx maduro de *El capital*, y sus versiones preliminares y posteriores.

Esta lectura amplia y profunda de Marx nos dotó de un nivel de comprensión de Marx, de su crítica del capitalismo y del proyecto co-

* Una primera versión de este texto fue presentada el jueves 4 de noviembre de 2010 como ponencia en el seminario “Bolívar Echeverría: obra crítica, reflexiones y conversaciones”, coordinado por Andrés Barreda, de la Editorial Itaca, en el auditorio Ho Chi Minh de la Facultad de Economía de la UNAM.

munista, lo cual nos permitió atravesar el gran cambio de 1989 sin un daño teórico tan grande, pues el rompimiento con el "socialismo real" lo habíamos hecho mucho tiempo antes. Esta comprensión profunda de Marx nos ayudó a transitar con pasos más seguros hacia otras lecturas y comprensiones, y a no dejarnos llevar por lo superficial.

Sin embargo, la caída del muro de Berlín en 1989 coincidió con un periodo, iniciado hacia 1980, de crecimiento agresivo del modo de producción capitalista, revirtiendo ciertos derechos básicos de los hombres y de la tierra, que ha provocado una crisis planetaria, en la medida en que la humanidad y el planeta enteros se han reducido de manera alarmante a no ser más que un elemento del ciclo de reproducción global del capital, de los capitales, una parte maltratable en este ciclo inherentemente destructivo de los hombres y de la naturaleza. El capitalismo tiene enfermo al planeta, y la escasez artificial capitalista se está expresando en una reciprocidad muy negativa entre los hombres, en esta peligrosa época de exacerbación de la tecnología armamentista, de las fuerzas productivas destructivas.

Si consideramos el conjunto de los libros de Bolívar Echeverría publicados en los últimos años, advertimos cómo ha sabido irnos indicando algunos de los caminos más importantes de la reflexión, y enfrentar claramente la disyuntiva de nuestro momento: socialismo o barbarie, formulada por Rosa Luxemburgo, bien tematizada por Michael Löwy y que retoma Bolívar Echeverría.

Una característica notable del pensamiento de Bolívar Echeverría es su carácter riguroso y sistemático. Lo pudimos apreciar quienes acudíamos en los años setentas a sus clases, en las que traía un cuaderno cuidadosamente escrito a mano y nos leía la clase, no la improvisaba. Sin embargo, salvo *Definición de la cultura* (Itaca, 2001), transcripción de un curso de 1981 editado por David Moreno Soto, todos los libros de Bolívar están compuestos por ensayos: *El discurso crítico de Marx* (Era, 1986), *Las ilusiones de la modernidad* (UNAM/El Equilibrista, 1995), *Valor de uso y utopía* (Siglo XXI, 1998), *La modernidad de lo barroco* (Era, 1998), y *Vuelta de siglo* (Era, 2006).

Bolívar Echeverría gustó también de editar los ensayos de otros escritores: los *Cuadernos de París* de Marx, de 1844, y parte de sus manuscritos de 1861-1862 sobre la subsunción formal y real del trabajo

al capital; los escritos de Rosa Luxemburgo, las *Tesis sobre filosofía de la historia* y *El escritor como productor*, de Walter Benjamin (Itaca), y compiló el volumen *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco* (UNAM/El Equilibrista, 1994), y *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia *de Walter Benjamin* (Era, 2005).

La separación del pensamiento de Bolívar Echeverría en ensayos relativamente breves no implicó una renuncia al rigor en el pensar. Los ensayos se entrelazan y complementan en un pensamiento de conjunto que intenta apropiarse de los nudos principales de la realidad contemporánea siguiendo las reflexiones de otros pensadores (Nietzsche, Heidegger, Lukács, Benjamin, Habermas, Paz), o siguiendo caminos propios de indagación y análisis sobre las tareas fundamentales del pensamiento hoy. El planeta no necesita un nuevo *El capital*, puesto que ya lo tiene, lo seguimos teniendo. (Aunque no la voluntad de leer y estudiar sus miles de páginas.) Por otro lado, en una línea de trabajo similar, Jorge Juanes publicó las 606 páginas de su *Marx o la crítica de la economía política como fundamento* (Universidad Autónoma de Puebla, 1982), que permitió a Bolívar proseguir el camino analítico que se había trazado y que los tiempos requerían. Tampoco debemos olvidar que en 1990, de manera indignante, Bolívar y Juanes fueron vilmente expulsados de la Facultad de Economía.

Bolívar, como Walter Benjamin, prefirió expresarse en ensayos que transmiten con relativa rapidez los temas principales de una reflexión colectiva, amplia, común, comunitaria, que transforme el planeta en comuna, que por encima de todo cuide a los hombres y a toda la naturaleza. Aunque no son, los de Bolívar, ensayos de fácil lectura. Procede siempre con una construcción y un rigor de tipo filosófico, muy erudito, preciso y sutil en sus formulaciones, nunca vago ni excesivamente retórico. La naturaleza filosófica de sus textos nos la recuerdan los epígrafes en alemán que Bolívar ponía a sus ensayos (de Brecht, de Benjamin, de Musil). Esta dificultad exigente de los textos de Bolívar tal vez fue un claro recordatorio que nos legó de que nada ni nadie nos debe llevar a renunciar a las exigencias del pensamiento. Cada uno de sus ensayos es el resultado de desarrollos argumentales muy condensados.

El primer libro formal de Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, editado por Era en 1986, reúne varios ensayos publicados en diversas

revistas durante los años setentas, y resumen el trabajo de su primer periodo mexicano, centrado en la lectura de Marx, tanto el joven Marx (1843-1847) como el Marx de *El capital*. Dan el fundamento de una apreciación radical de la importancia de Marx para comprender de manera más profunda los desgarramientos de nuestra realidad capitalista.

Durante los años setentas, después de la represión violenta del movimiento estudiantil de 1968, la joven izquierda universitaria mexicana recibió, al mismo tiempo que un subsidio estatal, una amplia y muy valiosa oferta de traducciones de textos teóricos e históricos marxistas y comunistas —en México: el Fondo de Cultura Económica, Siglo XXI Editores (editó los *Cuadernos de Pasado y Presente*, con dirección de José Aricó), Editorial Era (publicó la revista *Cuadernos Políticos*, dirigida por Neus Espresate), y Juan Pablos; en España: Grijalbo, Taurus y Alianza—. Todos teníamos los tres tomos de la edición de *El capital* del FCE, traducido por Wenceslao Roces, pero fue un acontecimiento la versión más afinada, en ocho tomos, que presentó Siglo XXI, coordinada por los argentinos José Aricó y Pedro Scarón, además de los *Grundrisse* y el "Capítulo sexto inédito"; y después pocos alcanzaron a comprar la nueva traducción para Grijalbo del español Manuel Sacristán.

Entre las nuevas corrientes, en México "pegó" de manera particular el marxismo althusseriano, pero no sólo en la traducción de los libros originales de Althusser, de Siglo XXI, que no dejaron de ser difíciles y rebuscados, sino en la versión fácil y digerida de Martha Harnecker, que también publicó Siglo XXI, y que le dio una difusión latinoamericana al marxismo althusseriano, acaso superior a su recepción en Europa.

Althusser, miembro del Partido Comunista Francés, quiso renovar el marxismo soviético de manual siguiendo la nueva moda estructuralista, contrariando la tradición filosófica francesa centrada en el sujeto. Para ello eliminó esa categoría del pensamiento marxista, lo cual lo llevó a separar el pensamiento del joven Marx (con el concepto de enajenación) del Marx maduro, debidamente expurgado, único aceptable en el canon "científico", separado por el muro infranqueable y supuestamente científico de una "ruptura epistemológica" (concepto de Bachelard). Muchos izquierdistas mexicanos se dejaron llevar por estas nociones confusas, que sumieron a generaciones de estudiantes en un complejo de inferioridad teórica y que los hizo seguidores acríticos de pensadores

extranjeros en versiones traducidas, incapaces de caminar sobre sus propios pies, de "pensar por cuenta propia" (como lo exigía Ernst Bloch).

Pero Bolívar vino de la Universidad Libre de Berlín, donde había leído bien a Marx y a Heidegger, en alemán, y a filósofos marxistas radicales como el Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Historia y conciencia de clase*), de 1923, quien destacó la centralidad en *El capital* de Marx del concepto jovenmarxiano de enajenación, y más precisamente los de fetichismo y reificación o cosificación. Bolívar también se trajo bien leído el recientemente aparecido, en 1960, gran tratado filosófico del Sartre marxista, la *Critique de la raison dialectique*, con su comprensión de la historia como terreno del enfrentamiento de las distintas prácticas individuales totalizadoras, mediadas por las condiciones de la escasez. Y en ambos autores está presente la idea de aplicar al marxismo un análisis marxista, que permite entender que mientras haya capitalismo habrá marxismo, y tendrá vigencia.

Ya en México, Bolívar encontró en la UNAM la figura de Adolfo Sánchez Vázquez, quien dio en su *Filosofía de la praxis* (Grijalbo, 1967) una versión coherente e inclusiva del pensamiento de Marx, centrada en la praxis, en la que sujeto y "ojeto" (como pronunciaba Sánchez Vázquez) interactúan de manera dialéctica, fundando la dialéctica. Por cierto, es importante destacar que el último capítulo de *Filosofía de la praxis* termina con un apartado titulado "Hacia la exclusión de la violencia", que implica una reflexión abierta sobre el concepto mismo de revolución que retomará Bolívar.

La influencia de Sánchez Vázquez se puede apreciar en el texto de Bolívar "El materialismo de Marx", de 1975, exégesis detallada de las *Tesis ad Feuerbach*, de 1845, como gustaba llamarlas Bolívar, filológicamente, nuevamente traducidas por él, que dejan de manera indeleble en el lector una ontología, crítica y comprensiva, absolutamente ajena a la difundida noción de un materialismo vulgar marxista, que Marx no tuvo necesidad de reformular.

En estos años la enseñanza universitaria de Bolívar se repartía entre las clases sobre diversos temas que impartía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (economía y filosofía, economía y lingüística, filosofía e historia, filosofía de la cultura), con los salones siempre atiborrados, y el exclusivo Seminario de *El capital*, en la Facultad de

Economía, dedicado a una lectura rigurosa y detallada de los tres tomos de *El capital*, a lo largo de ciclos de cuatro semestres. Otro de los seminarios de la Facultad de Economía era el de "La cuestión agraria", que coordinaba Armando Bartra, otro importante y riguroso pensador marxista, que también participó en el Seminario de *El capital*, y que nos ha acompañado hasta el presente, continuando y radicalizando la investigación iniciada en los setentas sobre el campo mexicano.

Por cierto, valdría la pena tratar de editar el conjunto de lo que sería *le Séminaire* y las *Vorlesungen* (Lecciones) de Bolívar. Podría ser un sitio en internet, de participación colectiva. Por lo pronto, mucho de lo central del análisis de Bolívar está condensado en algunos artículos de *El discurso crítico de Marx*, y otros más en publicaciones como las de la Editorial Itaca (*La contradicción del valor y el valor de uso en* El capital *de Karl Marx*, 1998; *Definición de la cultura*, 2001; ahora reeditado por Itaca y el FCE) y la colombiana Nariz del Diablo (*Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*, 1994).

Resulta destacable en el ensayo "Definición del discurso crítico", de 1976, el acercamiento del análisis marxista de la mercancía con el del signo lingüístico (en la vera de pensadores como Umberto Eco, Jean-Joseph Goux, Henri Lefebvre, entre otros), para mostrar en el lenguaje mismo la subsunción formal y real de la vida y del pensamiento al capital. Esta formulación teórica de la cosificación en el cuerpo mismo del lenguaje merece una consideración académica crítica, que lamentablemente no ha recibido. Adquiere con ella relevancia la insistencia del propio Marx en que él no estaba desarrollando solamente una descripción crítica del capitalismo, sino una crítica de la economía política, de la comprensión capitalista del capitalismo, incapaz por lo tanto de salirse de él, tan siquiera mentalmente. Adquiere relevancia la idea de que la crítica de la economía política busca la des-construcción (Bolívar y Derrida tomaron el concepto de Heidegger) del discurso espontáneo y teórico capitalista sobre sí mismo.

La riqueza y rigor del análisis de Bolívar de textos de Marx, lo hacen uno de los mayores pensadores a nivel mundial de esos años. La comprensión rigurosa de la crítica marxista del modo de producción capitalista, con sus niveles de abstracción específicos, con su punto de

partida y su complejidad argumental, lejos de hundir el análisis en el pasado y sus condiciones, lo abre a las transformaciones históricas de la realidad contemporánea.

Bolívar no practicó la exégesis de un autor del siglo XIX como un erudito universitario, sino como una tarea política y moralmente necesaria y acuciante, al considerar el desarrollo concreto de la humanidad en los cien años posteriores a Marx, en el que el discurso marxista quedó entrampado en la falsa confrontación del capitalismo con un "socialismo real", que no es un verdadero comunismo, sino una variante totalitaria del capitalismo, que hubiese podido arrastrar en su catástrofe al propio discurso crítico marxista, si no existieran lecturas críticas de Marx como las que realizó Bolívar Echeverría.

El año de 1989 no tomó a Bolívar de sorpresa, no lo desequilibró, pues la caída del socialismo real no alteró el nivel de comprensión alcanzado del funcionamiento y contradicciones destructoras del modo de producción capitalista. De hecho, *El discurso crítico de Marx*, que reúne trabajos de los setentas, incluye una notable "Presentación", de 1984, particularmente importante porque anticipa el cambio de época que se avecina, y de las tareas de reflexión del pensamiento comunista y del propio Bolívar en los siguientes años.

Cinco años antes de la caída del muro, la "Presentación" de 1984 hace un diagnóstico claro de la crisis del pensamiento crítico, de izquierda, revolucionario y comunista, pero, al mismo tiempo, da las razones por las que el pensamiento crítico de Marx sigue siendo central para entender y superar las contradicciones destructivas en las que se está sumiendo el planeta.

Bolívar diagnosticó en 1984 la crisis del marxismo, por el cambio de tres de sus fundamentos: la clase obrera no es necesariamente revolucionaria; el comunismo soviético es una caricatura de lo peor del capitalismo; la confianza en la técnica, cuyo desarrollo debió permitir un tránsito feliz de la escasez capitalista al reino de la abundancia y del disfrute, resultó ser una tecnociencia marcada por el sello de producción capitalista.

En la "Presentación" de 1984, Bolívar comenzó retomando la urgencia de la consigna "socialismo o barbarie" de Rosa Luxemburgo, y fue de los primeros en diagnosticar los elementos de barbarie radicales que

se desenfrenaron en el siglo XX. Sin lugar a dudas, la consigna lanzada "socialismo o barbarie" es una de las expresiones más condensadas de lo más profundo del pensamiento comunista: el comunismo no es inevitable en sí mismo, sino que es inevitable, necesario, si queremos prevenir la barbarie o salir de ella, evitar la autodestrucción que nos acecha a los humanos por varios frentes, cada uno de los cuales remite causalmente al modo de producción capitalista. A la competencia inmisericorde entre los diversos capitales a quienes, con tal de obtener más ganancias (y la "ganancia extraordinaria", cuya importancia destacó Bolívar), no les importa destruirse entre sí, destruir a los seres humanos y al planeta entero.

El énfasis que en la "Presentación" de 1984 da a la consigna "socialismo o barbarie" ha adquirido en 2010 una actualidad lamentablemente confirmada, por la muy peligrosa agudización de la crisis del sistema capitalista. El texto fue escrito justo cuando comenzaba la tendencia internacional del capital en contra del Estado asistencial, que a lo largo de las tres últimas décadas ha llevado a la población a un empobrecimiento alarmante, que ha encontrado diversas salidas irracionales y mortíferas, como los fundamentalismos, las guerras y la criminalidad, la tentación de los regímenes autoritarios.

Así pues, "socialismo o barbarie" condensa este punto particular en el que una reflexión se impone a todos los humanos del planeta, acerca de pactar las condiciones necesarias para cesar la depredación capitalista. Independientemente de la ruina del concepto romántico y violento de revolución, fundado por la Revolución francesa, se impone la necesidad de reflexionar en la transformación estructural que es necesario hacer, y de cómo hacerla y cómo pactarla entre nosotros.

El siguiente libro de Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad* (1995), reúne trabajos en su mayoría de 1990 y 1991, que dan el registro de las reacciones teóricas iniciales después de la caída del muro de Berlín, del socialismo real. El primer texto del libro está titulado precisamente "1989" y es, me parece, de los textos de Bolívar más llenos de signos de interrogación. Y siguen varios trabajos donde apunta una riqueza de reflexiones hacia varios caminos, filosóficos e históricos, que permiten conectar el pensamiento crítico de autores como Heidegger, Lukács y Benjamin con el presente. En cuanto a la

necesaria reconsideración del concepto de revolución es importante el texto “A la izquierda”, que reconsidera el reformismo junto con Jürgen Habermas, sin perder la radicalidad anticapitalista, y que recuerda que democracia es un sinónimo, menos preciso, de socialismo.

El libro incluye también un texto formulado inicialmente desde 1987, “Modernidad y capitalismo”, que incluye varias ideas que merecen atención, como el de la “escasez artificial capitalista” y el relativo desplazamiento de la renta de la tierra por la renta de la tecnología, particularmente hoy que la crisis muestra la dependencia de la tecnología capitalista de un bien natural, perecedero y escaso, crecientemente escaso, como lo es el petróleo, así lo señaló Armando Bartra en el suplemento “La Jornada del Campo” del periódico *La Jornada*.

Después, en 1998, Bolívar publicó *Valor de uso y utopía*, donde va adquiriendo su reflexión teórica un camino para emprender la comprensión de las condiciones del presente y tratar de aprehender el contenido de la revolución comunista y cómo podría realizarse. Para ello, Bolívar se decidió a incluir un artículo de 1984, titulado “La forma natural de la reproducción social”, publicado en la revista *Cuadernos Políticos*, donde retoma la ontología crítica delineada en “El materialismo de Marx” y el análisis lingüístico ideológico de la mercancía capitalista expuesto en “Definición del discurso crítico” (de 1974 y 1975). El artículo se publicó en 1998 con el nuevo título de “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”. Los conceptos de naturaleza, de “valor de uso”, son necesarios para determinar el tipo de pacto para construir una sociedad en la que lo más importante sean siempre los hombres y sus necesidades esenciales y particulares.

La contradicción básica del modo de producción capitalista está presente en la mercancía, que es unidad de valor de uso y valor de cambio; Marx desarrolló, sobre todo, una teoría del valor de cambio, valor que se valoriza, capital, pero desarrolló poco una teoría del valor de uso, de la materialidad del mundo, en el espacio y en el tiempo, de la producción y el consumo, de cómo hemos ido viviendo los hombres hasta entonces. Esta reflexión sobre el mundo tal como es y ha sido, se acerca a la de Heidegger, y al mismo tiempo orientó a Bolívar al estudio de la historia europea y mundial, siguiendo particularmente a Fernand Braudel, y la historia latinoamericana (en *Conversaciones*

sobre lo barroco, con Horst Kurnitzky, UNAM, 1991, *La modernidad de lo barroco*, de 1999, y otros textos).

Bolívar encontró en los acomodos de la vida en la América Latina colonial un cierto modo de convivir, entre indios, españoles, africanos y mestizos varios, que resultaba más respetuoso de la vida y la naturaleza que el capitalismo industrial depredador de nuestros tiempos, que se fue imponiendo desde el siglo XIX tras la revolución de Independencia de 1810, complementada por la mexicana de 1910, y que abrieron el país a la acumulación originaria de capital, dominada a nivel internacional por Inglaterra y Estados Unidos.

Ahora bien, el desarrollo del modo de producción capitalista trae una subsunción formal y real de la producción al capital, pero también —como lo destacaron Jorge Veraza y Andrés Barreda, de los discípulos más destacados de Bolívar—, una subsunción del consumo de capital, subsunción del consumo de mercancías y de mensajes; o sea pensamiento, ideología, sensibilidad. Contra este avance del modo de producción capitalista en su modelo europeo protestante, que se fue imponiendo crecientemente a partir del siglo XIX, el modo básico de vida que habíamos desarrollado desde el siglo XVI, de convivencia inter-étnica y social, es más o menos la manera en que somos, o nos hemos vuelto, es nuestra identidad, a la que los hispanos e indios y mestizos nos resistimos a renunciar.

A esta forma de convivencia y sensibilidad latinoamericana, Bolívar le llama *ethos* barroco, que en su tradicionalismo defiende lo más defendible del pasado, defiende el valor de uso. Hay, pues, un carácter conservador, de las tradiciones, del cómo somos, en la reflexión sobre el valor de uso, la forma natural de la reproducción social, que obliga al análisis a dar paso al estudio histórico del mundo para entender cómo ha sido en sus diferentes civilizaciones. Esto permite distinguir en los modelos alternativos de modernidad realmente existentes, y encontrar en el *ethos* barroco, presente en la modalidad latinoamericana de la reproducción social, un cierto asidero de resistencia contra la uniformización y la depredación capitalista.

En el último párrafo del último texto de su último libro, *Vuelta de siglo*, Bolívar caracterizó con fuerza las condiciones particulares que enfrenta la izquierda latinoamericana, y por ende la mexicana:

> El ser humano al que la actividad de la izquierda pretende devolver la sujetidad que le está siendo enajenada es un ser concreto cuya "forma natural" incluye rasgos cualitativos que harían estallar la cápsula estrecha de la "blanquitud". Por esta razón, el horizonte de la actividad política de la izquierda latinoamericana desborda los límites del juego político que son propios de la esfera de la política establecida, y lo hace no sólo para vencer el carácter estructuralmente oligárquico de esos Estados, sino también para romper con el carácter estructuralmente racista de los mismos, violentamente represor de la "forma natural" de la vida en este continente.

Lamento la muerte prematura de Bolívar, porque nos hubiese podido ayudar en el momento actual en que el proceso depredatorio iniciado en 1980 encontró en 2010 su expresión más clara acerca de la más que nunca necesaria urgencia de reorientar la administración cósica capitalista del planeta hacia una administración humana, racional, de la producción y el consumo de la riqueza, que ya es nuestra, y que debemos hacer más nuestra, y disfrutar en lugar de persistir en la autodestrucción. Lo bueno es que Bolívar nos dejó muchas cosas buenas que leer para ayudarnos a pensar.

Aproximaciones al discurso crítico de Bolívar Echeverría

● **JAVIER SIGÜENZA**

Es gibt kein richtiges Leben im falschen.
Theodor Adorno[1]

...la estrategia barroca de supervivencia mostró... cómo es posible no encontrarle el lado "bueno" a lo "malo", sino desatar lo "bueno" precisamente en medio de lo "malo".
Bolívar Echeverría

A Raquel Serur.

Un pensador revolucionario

Mostrar que tras la ilusoria estabilidad de lo real se esconde toda una crisis civilizatoria; hacer de tal crisis algo comprensible y, por tanto, transformable; mostrar el lado contingente en la aparente necesidad de las cosas; éstas eran, entre otras, las virtudes discursivas de Bolívar Echeverría. Férreo crítico de la modernidad capitalista, estuvo aliado inconfundiblemente con la izquierda, lo cual no le impidió tomar distancia de ella para mostrar sus contradicciones y paradojas. Ser de izquierda para él no era un membrete, sino una actitud permanentemente crítica. Fiel a la máxima benjaminiana, según la cual la labor del historiador materialista es la de pasar el cepillo a contrapelo de la suntuosidad de la historia, se asomó al siglo XVII en México y, en contra del mito del

[1] No hay una vida recta en lo falso.

buen salvaje y la victimización de los subalternos, mostró cómo los indios en América han sido también constructores de su mundo y de su historia. Y desde una crítica general a la modernidad capitalista, conformó una teoría a la que llamó el cuádruple *ethos* de la modernidad, para comprender las versiones y dimensiones de la modernidad en general, y de México y América Latina en particular; de sus fenómenos histórico-políticos y de sus manifestaciones de "resistencia cultural, como a veces se refería a las múltiples expresiones de lo que denominó el *ethos* barroco. Y si bien no pretendió ofrecer con ello un modelo para una alternativa al capitalismo, un "socialismo barroco" como alguien interpretó, puesto que el *ethos* barroco ha surgido con el capitalismo y tendría que desaparecer con él, no obstante, tales expresiones le parecieron experiencias ejemplares de resistencia y de crítica a ese otro *ethos* al que llamó realista, el cual no sólo acepta, sino que afirma que el capitalismo es el mejor de los mundos posibles. Además, mostró que en un tiempo en el que la loa ininterrumpida a la omnipresencia del capital, alimentada por el cinismo del posmodernismo, conminaban al olvido de la idea de revolución, ahora más que nunca esta idea debe ser repensada más allá del sesgo mítico que le otorgó la misma modernidad. En este sentido, toda su reflexión parece estar encaminada a renovar el discurso revolucionario mediante la crítica a la realidad existente, y con ello despertar el deseo, y aún más, la necesidad, aleccionado por la experiencia histórica, de una sociedad diferente, no posmoderna, sino poscapitalista. De allí que podamos afirmar enfáticamente de Bolívar Echeverría, que no sólo era un intelectual crítico, sino un pensador profundamente revolucionario.

¿Cuál es el origen de la concepción crítica de Echeverría? y ¿cuál su aportación al *discurso crítico* inaugurado por Marx? En este texto propongo tres aproximaciones para ensayar una respuesta a estas cuestiones. En la primera parte, exploro la lectura de Echeverría de la obra de Marx con relación al discurso crítico. En la segunda, su cuestionamiento al concepto *eurocentrista* de cultura, y su problematización de la dimensión cultural de la vida social. En la tercera, y última parte, me refiero a su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad, y su concepto de *ethos* barroco. La tesis central es que aquello que le da una gran cohesión y unidad a la diversidad de sus reflexiones es la actitud crítica.

Crisis y crítica

En la actualidad nadie niega que nos hallamos inmersos en una crisis sin precedentes, y no únicamente regional (México o América Latina), sino planetaria. Aunque sobre lo que parece no haber común acuerdo es de qué tipo de crisis se trata. Bolívar Echeverría respondió a esta cuestión de manera radical y señaló que se trata de algo más que una crisis económica, política o cultural, o de una combinación de todas éstas. Para él, nos encontramos frente a toda una crisis civilizatoria de la modernidad capitalista, la cual se sobrepuso y subyugó a las otras modernidades posibles. En este sentido, la actitud de Echeverría frente a tal crisis fue siempre crítica. No obstante, crítica se dice en múltiples sentidos. Es por eso que la primera cuestión que nos plantea la lectura de sus textos es: ¿qué significa crítica en el pensamiento de Bolívar Echeverría? y ¿cómo se relaciona su perspectiva con la tradición crítica filosófica?

Platón escribe en su diálogo *Político* ya sobre la *kritiké techné*, es decir, el arte y la técnica de la crítica. En este diálogo, Platón realiza un examen sobre el hombre político y se refiere a la ciencia (*epistēmōn*) que éste posee. Divide a la ciencia a su vez entre ciencias prácticas y ciencias cognitivas; y se toma como ejemplo al arquitecto, el cual no sólo *dirige* a los obreros, sino que *juzga* sobre lo que realizan. Aquí la función propia de la crítica (*kritiké*) es la de juzgar, emitir un juicio, discernir (*krínein*).[2] De allí quizá la interpretación general, de que en la filosofía de la Grecia antigua el concepto de crítica (*kritikós-κριτικός*) se refería a la capacidad de juzgar sobre cosas prácticas, pero también sobre lo bello, lo bueno, lo justo o lo verdadero.

Aunque parece que no es sino hasta el siglo XVIII europeo cuando el concepto de crítica adquirió sus rasgos más firmes. En este siglo se desata toda una discusión filosófica en torno al origen del conocimiento y el gusto sobre lo bello, en medio de la cual surgen la estética como disciplina autónoma, la historia del arte y la crítica de arte.[3] En este

[2] Platón, "Político", en *Diálogos V*. Madrid, Gredos, 2000, pp. 489-294.

[3] Valeriano Bozal, "Orígenes de la estética moderna", en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. I. Madrid, Visor, 2000.

mismo siglo se inaugura también el llamado periodo criticista de la filosofía, con la obra del filósofo alemán Immanuel Kant y sus tres grandes críticas.[4] De allí que, para algunos historiadores de la filosofía, sea posible también llamar a este siglo: el Siglo de la Crítica.[5]

Más tarde, ya en el siglo XIX, los jóvenes hegelianos hacen de la crítica a la religión y de la crítica a la filosofía de Hegel el *leitmotiv* de su reflexión filosófica. Pero uno de esos jóvenes, llamado Karl Marx, escribió que si bien la crítica a la religión es la premisa de toda crítica, no obstante, la crítica del cielo debe convertirse en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho y la crítica de la teología en crítica de la política. En este sentido escribe:[6] "Der Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blumen breche".[7]

En este pasaje el joven Marx parece anunciar, programáticamente, lo que más tarde desarrolló en su obra: una critica a la modernidad capitalista y los fundamentos epistemológicos sobre los cuales se construye su mundo histórico, económico y político, y con ello puso en cuestión a la crítica que la razón ilustrada inició, al mismo tiempo que la radicaliza.

Bolívar Echeverría parte también de esta radical puesta en cuestión a la razón ilustrada, cuya conformación histórica concreta está estrechamente vinculada a la modernidad en general y a la modernidad capitalista en particular. Y para ello, construye toda una estrategia discursiva a lo largo de su obra para abordar un problema común que, a mi modo de ver, podría ser planteado en los siguientes términos. Con-

[4] Me refiero por supuesto a *La crítica de la razón pura* (1781), *La crítica de la razón práctica* (1788) y *La crítica de la facultad de juzgar* (*Urteilskraft*, 1790). No es casual el sustantivo *crítica* como denominación común de estas tres obras.

[5] *Cf*. Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1997, pp. 304-393.

[6] Véase *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. 1843/44. Versión castellana: *Para una crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, existen varias ediciones en castellano.

[7] "La crítica ha deshojado las flores imaginarias de las cadenas, no para que el hombre vista sus cadenas sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje sus cadenas y tome las flores vivas". Aquí las flores imaginarias significa la autoenajenación religiosa, mientras las cadenas la enajenación del mundo real. (Traducción personal.)

vencido de que todavía estamos inmersos en el proyecto civilizatorio que emerge de la modernidad, y que a pesar de la profunda crisis por la que atraviesa sigue vigente, quizá la cuestión que acompañó a toda su reflexión es ¿qué es la modernidad? Y no planteada en los términos kantianos de *¿qué es la Ilustración?* sino *a posteriori* ¿qué es eso que en los siglos XVII y XVIII empezó a denominarse modernidad?, ¿cuáles son sus versiones y dimensiones?

Así pues, la obra de Echeverría puede ser entendida como toda una *estrategia* para desentrañar el enigma que le plantea la época moderna. Su estrategia consiste en un rico y complejo *discurso crítico* —para utilizar la denominación común que él mismo acuñó para referirse a la obra de Marx, Adorno o Benjamin— que va construyendo pacientemente a lo largo de su obra, y que ofrece múltiples vías de acceso para comprender la complejidad de la modernidad, sus contradicciones inherentes, y, con ello, su caducidad histórica.

Ahora bien, cuando Echeverría habla de crisis civilizatoria se refiere a que la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la hizo posible; a saber: que el trabajo humano busca mediante el tratamiento técnico de la naturaleza la abundancia de bienes para satisfacer necesidades; pero la época moderna, y a pesar del enorme desarrollo de las fuerzas productivas, en vez de una sociedad de abundancia y felicidad ha traído consigo una sociedad de escasez e infelicidad, la cual, para satisfacer tales necesidades, cosifica su humanidad; y al potenciar la productividad natural, al mismo tiempo la aniquila.[8] Esta tesis del autor parte de un minucioso análisis de la obra de Marx y la revolución teórica-práctica que promueve, la cual a su vez abrió toda una vertiente de pensamiento en el siglo XX, con autores como Rosa Luxemburgo, Georg Lukács, Karl Korsch, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer o Jean Paul Sartre, por mencionar sólo algunos de los pensadores que abordó a lo largo de su obra. Pero también de una lectura atenta a los problemas que le plantearon algunos autores que podrían considerarse adversos al mar-

[8] *Cf.* Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco", en *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*. México, UNAM/El equilibrista, 1994. Una versión retrabajada de este texto se encuentra en *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1997.

xismo, como Friedrich Nietzsche o Martin Heidegger, como Michel Foucault o Gilles Deleuze. Y por otra parte, una lectura del estructuralismo antropológico y la lingüística del siglo XX. De allí la complejidad de un pensamiento que establece un diálogo crítico entre tendencias aparentemente opuestas, pero que busca no unificarlas en una síntesis superior, sino ponerlas en tensión para pensar la diversidad de lo real y desmitificar, con ello, a la modernidad. Aquí una de las aportaciones de Bolívar Echeverría al discurso crítico.

Con respecto al marxismo, en su libro *El discurso crítico de Marx*[9] define al discurso marxista como algo fundamentalmente crítico, además abre un campo temático que explora en su obra posterior, concretamente la relación de la teoría de la producción y reproducción social de Marx, y su relación con la producción y reproducción simbólica, con relación al problema de la definición de la cultura.[10] Ambas reflexiones le servirán al autor de trasfondo teórico para conformar su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad, en el que ocupa un lugar central su reflexión sobre la modernidad en América Latina y su relación con el *ethos* barroco —como veremos más adelante.[11]

La concepción crítica de Echeverría parte en gran medida de su lectura de la obra de Marx, pero, a diferencia de muchos autores de su generación, la interpreta no como algo acabado y definitivo, o como una doctrina que contiene en sí todas las verdades reveladas, sino que lo hace afirmando su carácter fundamentalmente negativo. Esto quiere decir que el discurso de Marx no es, ni se conforma como algo positivo, es decir, como un perfeccionamiento o una reforma del discurso liberal

[9] B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986.

[10] Éste fue el tema de su curso de Introducción a la filosofía de la cultura, impartido entre 1981-1982 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y que fue publicado años más tarde con el título *Definición de la cultura* (México, Itaca, 2001). Recientemente reeditado por el Fondo de Cultura Económica.

[11] Este tema es expuesto en un primer ensayo titulado, “El *ethos* barroco”, en *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*. Posteriormente problematizado y complejizado en relación con otros campos del conocimiento en su libro *La modernidad de lo barroco*. Cabe mencionar aquí, que Echeverría estableció un diálogo muy productivo con autores como Severo Sarduy, Lezama Lima o Carlos Rincón, para aproximarse al tema de lo barroco desde una perspectiva latinoamericana, aunque enriquecida con sus anteriores investigaciones.

burgués, ya sea en el ámbito de la economía política, en el ámbito de la cultura o en el de la historia, e incluso en el ámbito del conocimiento; sino que el discurso de Marx es necesariamente negativo, destructivo respecto a la ideología liberal burguesa, y por tanto, si pierde esa criticidad no es nada, o es quizá como el autómata jugador de ajedrez al que se ha reducido al materialismo histórico de la socialdemocracia y del marxismo bolchevique, del que hablaba Walter Benjamin en sus famosas tesis *Sobre el concepto de historia*, un autómata que tiene todas las respuestas a las cuestiones de sus contrincantes, pero al que de vez en cuando bien le haría plantearse algunas preguntas.

Echeverría plantea contra este marxismo dogmático la necesidad de una renovación de su discurso desde una doble perspectiva histórica. La primera nos dice que todo el siglo XX es parte de una catástrofe única que es estructuralmente inherente al carácter destructivo de la modernidad capitalista. Un carácter destructivo cuya manifestación más bárbara fueron las dos guerras mundiales y el triunfo del fascismo en Europa, pero también el triunfo del capitalismo de Estado, a los que algunos tercamente llamaban comunismo, y el triunfo del liberalismo. Y si bien es cierto que la existencia de la izquierda le ha dado un sentido, aunque negativo, al sinsentido de la historia en el siglo XX, en la medida en que "la izquierda ha vivido esa historia bárbara como la negación de otra historia posible, no obstante, el triunfo de la contrarrevolución en el siglo XX habla también del fracaso de esa misma izquierda.[12]

La segunda perspectiva se refiere a la paradoja de la izquierda comunista en América Latina, que no ve contradicción alguna en anteponer dos discursos cuyos orígenes no sólo son diferentes, sino cuya tendencia y finalidad son contrapuestas. El autor se refiere al discurso liberal y al discurso comunista. Son contrapuestas, pues el discurso comunista surge como una radical puesta en cuestión de los fundamentos mismos de la concepción liberal burguesa, y no sólo en el ámbito de la economía política, sino también, y con igual fuerza, de los mismos fundamentos epistemológicos sobre los cuales descansa la concepción liberal del mundo.[13]

[12] *Cf*. B. Echeverría, "Presentación", en *El discurso crítico de Marx*.
[13] *Cf*. B. Echeverría, "El materialismo de Marx", en *ibid*.

Desde esta doble perspectiva histórica, Echeverría propone, en segundo lugar, la necesidad de renovar el discurso teórico marxista, y hacerlo, a mi parecer, a partir de asumir el reto que le sugiere el llamado "postestructuralismo", de inspiración nietzscheana y heideggeriana, en particular la crítica de Michel Foucault al marxismo.[14] Tal reto le plantea a Echeverría algunas cuestiones fundamentales que podrían ser formuladas en los siguientes términos: ¿es posible pensar el discurso de Marx más allá del tiempo en el que emerge y se conforma su reflexión, es decir, el siglo XIX?, ¿más allá de sus pretensiones cientificistas o esencialistas? y de ser así ¿en qué sentido es posible? La respuesta de Echeverría no deja lugar a dudas, es posible, porque lejos de ser un corpus cerrado, acabado y petrificado, la obra de Marx es por el contrario una "obra abierta", en constante construcción y renovación, puesto que el desarrollo histórico del capitalismo no sólo se complejiza sino que se diversifica, y por tanto, un conocimiento de él sólo es posible si se sigue tal tendencia en sentido *crítico*. Así, podríamos recordar la conclusión a la que llega el mismo Foucault cuando cuestiona: ¿qué es lo que todavía nos vincula a la Ilustración? Él responde, la actitud crítica.[15] De manera análoga podríamos preguntar a Echeverría, ¿qué es lo que todavía nos vincula al discurso marxista? Su respuesta es la crítica.

El *nomos* moderno y la existencia anómica

En *El discurso crítico de Marx*, Bolívar Echeverría reflexiona en torno a un pasaje de la *Ideología alemana* de Marx y Engels, en el que se escribe que el dominio material de la clase dominante es también necesariamente un dominio ideológico, pues las ideas de la clase dominante no son sólo dominantes porque sean abrumadoramente impuestas por

[14] La crítica de Foucault estaba dirigida más a un determinado tipo de marxismo, principalmente al Partido Comunista Francés, o al del marxismo soviético, que al aparato teórico de Marx, como puede verse en su texto *¿Qué es la crítica?*, en donde Foucault establece una afinidad entre su discurso teórico y el de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, que como es sabido, fueron atentos lectores de Marx.

[15] *Cf.* Michel Foucault, "¿Qué es la Ilustración?", en *Obras esenciales*. Madrid, Paidós, 1999, vol. III, pp. 335-352.

los medios a su alcance. "La lucha ideológica y el dominio ideológico son hechos —escribe— que ocurren en primer lugar, y de manera determinante, en la esfera profunda del 'lenguaje de la vida real', allí donde se produce el discurso, el 'lenguaje propiamente dicho', es decir, 'la conciencia y las ideas'".[16]

Este pasaje me parece fundamental en la lectura que hizo Echeverría de la obra de Marx, por una parte, porque esboza la tesis según la cual el dominio ideológico es un dominio que atraviesa todo el cuerpo social, incluido el lenguaje de la vida diaria; por otra, porque abre con ello todo un campo de investigación que aborda y profundiza a lo largo de sus investigaciones en torno al lenguaje y la cultura, desde una perspectiva materialista.[17]

En *Definición de la cultura*, Echeverría afirma que el concepto de cultura se conforma en torno a la convicción *contradictoria* de que hay una sustancia "espiritual", vacía de contenidos, que sin regir la vida humana, es, sin embargo, la prueba distintiva de lo humano. Para él, esta noción inconsistente constituye el núcleo de la idea de cultura en el discurso moderno, en el que "la vaciedad —escribe— aparece como garantía de plenitud, lo abstracto como emblema de lo concreto". Así, la modernidad, enemiga de la magia y los mitos, crea sus propios mitos; y aparece como un "inmenso encantamiento", una realidad que se construye en torno a una palabra mágica: el *espíritu.*

Este concepto es contradictorio porque la modernidad supuso una "revolución copernicana" (Kant) en el modo de comprender, explicar y construir la realidad; una revolución según la cual el ser humano es el fundamento del conocimiento, del poder económico y político. De

[16] B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 41.

[17] "Materialismo" es un concepto crítico, no una doctrina filosófica o política. Y en este sentido lo expresa Echeverría en su lectura de Marx que comentamos, en su propia obra y en la crítica a la concepción idealista de la cultura que realiza. Sobre este concepto en la obra de Marx véase: *La ideología alemana. I. Feuerbach,* contraposición de la concepción idealista y materialista. En la labor crítica de Echeverría, dos perspectivas —además a la crítica de la economía política— se articulan para abordar el problema que le plantea la modernidad: una filosófica cultural, que desarrolla en sus cursos sobre Problemas de filosofía de la cultura, y la otra, histórico filosófica, que desarrolla en su libro *La modernidad de lo barroco*.

allí la contradicción, señala Echeverría, pues esto no llevó al discurso moderno a prescindir del concepto de espíritu, sino más bien a afianzarlo como rasgo distintivo de la cultura y la civilización occidental, frente a los "pueblos naturales, carentes de espíritu y cultura. De allí que, igualmente, bajo este concepto subyazca una "visión etnocentrista" que considera lo espiritual como una "gracias divina" otorgada a una cultura elegida: la moderna cristiandad de la Reforma.

Echeverría toma distancia de este concepto idealizado de cultura y aborda el problema de la definición de la cultura recordando la disputa que tuvo lugar en los años cincuentas entre Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss. Una discusión que expresa una variante del conflicto permanente entre lo "apolíneo" y lo "dionisiaco" (Nietzsche), entre la "afirmación del *nomos* en la constitución de la vida humana" y la "irrupción anómica de la *ek-sistencia*"; un conflicto que además, Echeverría aborda desde la perspectiva sobre la constitución bifacética del hecho lingüístico planteado por Saussure; es decir, la vigencia de la estructura, lengua o código, por una parte, y la actividad del habla o el uso del lenguaje, por otra.

Echeverría aborda la problemática de la definición de la cultura en torno a la discusión que enfrenta entre sí estas dos concepciones críticas de la noción de espíritu antes dicha; pues estas dos concepciones cuestionan la función mistificadora que tal noción cumple dentro del proyecto secular moderno. Además, ambos casos reivindican la presencia de la libertad como un fundamento inherente, físico, y no meta-físico, de la vida humana.

Ahora bien, cuando Echeverría escribe sobre la cultura no se refiere a una función entre otras, sino a una dimensión del conjunto de todas ellas, a la dimensión de la existencia social, sus aspectos y sus funciones; es decir, a la omnipresencia de la actividad cultural como dimensión indispensable de la vida social.

Para fundamentar esta idea, Echeverría establece una *homología* entre la teoría de la reproducción social de Karl Marx y el proceso de comunicación lingüístico que postula Roman Jakobson, pues le parece el lugar conceptual más adecuado para la construcción de una teoría de la cultura. De esta homología postula la tesis de que en el proceso de reproducción social no sólo implica un momento semiótico, sino

que entre el proceso de reproducción social y el proceso comunicativo hay una identidad sustancial, es decir, que el ser humano al producir y consumir objetos produce y consume signos. De allí que sostenga que lo propio y dominante de la vida humana es que en su reproducción social, producir y consumir objetos prácticos, implica necesariamente un momento semiótico. Y de esta producción/consumo de significaciones se conforma, en otro nivel, una practicidad *sui generis*, puramente semiótica. En este universo de lo semiótico predomina lo político sobre lo animal y es allí donde Echeverría encuentra la clave para la definición de la cultura.

Desde esta perspectiva, Bolívar Echeverría caracteriza a la cultura como "el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad".[18] Esta definición de la cultura como cultivo autocrítico de la identidad implica tres momentos críticos a la concepción idealizada y etnocentrista de cultura del discurso moderno.

Primero. Frente a la concepción que considera a la cultura como resguardo o conservación de la identidad de la comunidad, e identifica cultura y Estado nación, Echeverría concibe la dimensión cultural como cultivo autocrítico de la identidad, al interior de una misma comunidad, pero sobre todo en el contacto que tiene con otras. En este sentido, la dimensión cultural implica también una apertura frente a los otros.

Segundo. Frente a una modernidad que tiende a separar cada vez más el ámbito de lo ordinario, encauzándolo a la mera productividad, y el ámbito de lo extraordinario, cada vez más ocupado por la industria cultural, escribe que la cultura como cultivo autocrítico de la identidad significa también la constante irrupción de lo extraordinario en el ámbito de lo ordinario, dos ámbitos que ni siquiera en la sociedad más tecnificada y automatizada pueden ser separados totalmente.

Tercero. Frente a una sociedad férreamente jerarquizada como la moderna, que no sólo ha separado el trabajo manual del intelectual, sino que además separa la cultura popular de la llamada "alta cultura", considera que siempre ha habido una constante interacción entre la

[18] B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 187.

cultura popular y la alta cultura, al grado de que la frontera entre una y otra aparece como algo arbitrario, pues en realidad una necesita de la otra.

Ahora bien, la cultura entendida como existencia en ruptura se manifiesta de innumerables formas en la vida cotidiana, y por ende, innumerables también son las oportunidades que tiene de realizarse. Estas formas, Echeverría las clasifica en tres esquemas: el del juego, el del arte y el de la fiesta. Un rasgo común caracteriza a estos tres esquemas, se trata, escribe: "[…] de la persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, de la destrucción y la reconstrucción de la 'naturalidad' de lo humano, es decir, de la 'necesidad contingente' de su existencia".[19]

Aquí otra aportación de Bolívar Echeverría al discurso crítico, una caracterización crítica de la cultura, en la que en medio de la asfixiante necesidad de lo real hace aparecer lo contingente como lo constitutivo de lo humano.

Cultura y barbarie

Esta existencia en ruptura propia de la dimensión cultural, no obstante, está siendo constantemente sometida por el dispositivo civilizatorio de la modernidad capitalista. De allí que Echeverría afirme que hay una crisis irreversible de la cultura moderna occidental, denominada comúnmente "alta cultura", pero lo cual no ha traído como compensación el fortalecimiento de la "baja cultura", o "cultura popular" (Benjamin), sino el sometimiento de ambas a "la industria cultural" (Adorno y Horkheimer). Para él, esto parece situarnos frente a un hecho catastrófico: el de "la muerte de la cultura", y "la sustitución de ella por la producción y el consumo de eventos de diversión y entretenimiento, programadas para una sociedad convertida en simple espectadora de su propio destino [...]"[20]

[19] *Ibid*., p. 200.
[20] B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, p. 17.

Aquí, Echeverría asumió la radical puesta en cuestión de Adorno y Horkheimer de *Dialéctica de la Ilustración*; no obstante, no incurrió en el pesimismo de la crítica y plantea otra cuestión a partir de tal radicalidad: ¿es la neo-barbarie de la industria cultural un destino ineluctable?, ¿no hay indicios en la vida cotidiana que contradigan tal tendencia? Para él, si la dinámica histórica estuviese sólo determinada por la figura capitalista de la modernidad, efectivamente este destino sería irremediable, ya que su "tendencia intrínseca es la destrucción de lo otro y la autodestrucción de lo humano".[21] Sin embargo, aunque el dispositivo de la modernidad capitalista domina, no obstante, afirma: "Su fuerza no es otra cosa que la propia fuerza creativa de la sociedad —la que ésta tiene cuando funciona de acuerdo a su 'forma natural' o en referencia al 'valor de uso' del mundo de la vida—, fuerza a la que él puede únicamente desviar y deformar. Ahogarla equivaldría para él a un suicidio [...]"[22]

Esta ambivalencia es, para Echeverría, el signo transitorio de la crisis en el que estamos, que bien puede conducir a la barbarie total, pero también de ella surge el proyecto de una modernidad alternativa, aunque de forma aún reprimida. La crisis de la cultura vendría así a significar no solamente el signo de una neo-barbarie, sino también el posible tránsito a un nuevo principio civilizatorio que se encuentra ya en germen en el ámbito de la vida cotidiana. En este sentido, escribe: "En busca de una redefinición de sí misma (la cultura), parece insertarse en un circuito que la conecta de una manera diferente con la cultura espontánea que proviene de la vida cotidiana, del trabajo y el disfrute básicos de la vida social; un circuito que no es ya vertical, discriminador, como en toda la historia pasada, sino horizontal, de 'proliferación rizomática', incluyente".[23]

En efecto, para Echeverría la modernidad no es una realidad uniforme ni monolítica, sino que coexisten en ella un sinnúmero de versiones distintas de sí misma, que ciertamente han sido subyugadas u olvidadas por la modernidad existente, pero que no dejan de estar

[21] *Idem.*
[22] *Ibid.*, pp. 17-18.
[23] *Idem.*

presentes en la actualidad. De allí que postule su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad, como una puesta en cuestión de la convicción de que el mundo existente es el mejor de los mundos posibles. Según esta convicción hay una correspondencia biunívoca entre el "espíritu del capitalismo" y la "ética protestante" (Max Weber). Es decir, que no es posible una modernidad que no sea capitalista, y por tanto, la única forma de poner en marcha el revolucionamiento de las fuerzas productivas es aquella que se esboza en torno a la "ética protestante". La "ética protestante" —escribe el autor— es la "técnica individual de autorrepresión productivista y autosatisfacción sublimada", propia del "espíritu del capitalismo". El "espíritu del capitalismo", por su parte, es un "comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista". El encuentro entre "el espíritu del capitalismo" y "la ética protestante" sería, por tanto, la condición necesaria para la organización de la vida bajo el imperativo de la acumulación de capital.[24]

Ahora bien, para Echeverría hay todo un principio de construcción del mundo de la vida social, a lo que llama *ethos* histórico, es decir, "un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible, una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción que constituye a la condición humana".[25] En otras palabras, la vida práctica en la vida moderna debe desarrollarse en un mundo cuya forma objetiva se encuentra estructurada en torno a la presencia dominante del hecho capitalista. Tal hecho alberga una contradicción, un "conflicto permanente —escribe— entre tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas". Se refiere a que, por una parte, la vida social es un proceso de trabajo y de disfrute, referido a "valores de uso", por la otra, es también la reproducción de su riqueza, que bajo la forma capitalista, se expresa como un proceso de "valorización de valor abstracto". El conflicto se da —escribe— cuando una y otra vez, y sin cesar, "la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella".[26]

[24] *Cf.* B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*.

[25] B. Echeverría, "*Ethos* barroco", en *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*, p. 19.

[26] *Idem*. La contradicción de la que Marx escribió en su obra *El capital*, le sirve a

Si bien es cierto que para Echeverría la realidad capitalista es un hecho histórico ineludible, no obstante, cuatro son las maneras de vivir dentro del capitalismo, cada una de las cuales implica una actitud particular ante la contradicción antes dicha. Estas actitudes son conceptualizadas por él como *ethos*,[27] es decir, como formas de "interiorizar" el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana. Cuatro son, por tanto, los *ethe* de la modernidad: el realista, el romántico, el clásico y el barroco.

El *ethos* realista se caracteriza por ser una actitud afirmativa y militante en favor del proceso de valorización del valor, y aunque pretende ser fiel a la forma socio-natural, potenciándola cuantitativa y cualitativamente, en verdad lo que hace es reprimirla y deformarla. Para el *ethos* realista habría una identidad plena, unitaria e indivisible, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la valorización del valor. Este *ethos* es realista, además, no sólo porque afirma la efectividad del mundo existente, sino además, porque afirma la "imposibilidad de un mundo alternativo".[28]

El *ethos* romántico, por su parte, confunde también los dos términos, pero en contraposición al primero, no lo hace en favor del valor que se valoriza sino del valor de uso. Este *ethos* es romántico porque para él la valorización del valor no es más que otra forma de la realización de la forma natural.

En cuanto al *ethos* clásico, en él se percibe la contradicción capitalista como algo que se compensa con la positividad de la existencia efectiva. La espontaneidad de la realidad capitalista para este *ethos* se ve como el fruto de una necesidad trascendente. Este *ethos* percibe la negatividad del curso de la cosas, pero no se compromete en contra de tal curso, sino que se adapta de manera comprensiva al cumplimiento trágico de mundo.

Echeverría para analizar fenómenos de otro orden, como el del comportamiento sociocultural de la vida social que estamos viendo.

[27] El término *ethos* tiene un doble sentido que se refiere a recurso defensivo o pasivo, en el sentido de morada, abrigo o refugio, y un recurso ofensivo o activo, un arma. "Conjunta el concepto de 'uso', costumbre o comportamiento automático [...] con el concepto de carácter, personalidad o modo de ser" (B. Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*, p. 18).

[28] *Ibid*., p. 20.

Finalmente, el *ethos* barroco no se suma a la necesidad trascendente del hecho capitalista, sino que lo tiene como algo inaceptable y ajeno. Al respecto Echeverría escribe: "Se trata de una afirmación de la 'forma natural' del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por acción devastadora del capital". Este *ethos* pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informa o furtivamente como cualidades de"segundo grado".[29]

Para Echeverría, el *ethos* barroco es como la idea de Bataille del erotismo, es la aprobación de la vida aun en la muerte. Así, el *ethos* barroco puede ser entendido como una forma que permite vivir la destrucción de lo cualitativo por el capitalismo convirtiéndola en la creación de otra dimensión de lo cualitativo, desafiantemente e imaginaria. Y si bien el *ethos* barroco, nos dice, no elimina "la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista", ni tampoco la niega, sino que la reconoce como inevitable, no obstante se resiste a aceptarla.[30]

Estos cuatro *ethe* corresponden para Echeverría a los distintos impulsos sucesivos de la modernidad: el nórdico, el centroeuropeo, el occidental y el mediterráneo, respectivamente. Cada una de estas versiones del *ethos* moderno conforman la vida social contemporánea, aunque ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias pueden darse de manera aislada o exclusiva, sino que están interactuando entre ellas, aunque siempre prevalezca una sobre las demás. De hecho, es el *ethos* realista el que ha llegado a desempeñar el papel dominante sobre los demás, que organiza su combinación con los otros y los obliga a traducirse a él para hacerse manifiestos. El *ethos* realista corresponde a un esquema civilizatorio que requiere e impone el uso de la "ética protestante" y que parte de la mistificación cristiana para traducir las demandas de la productividad capitalista al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual, una productividad capitalista que, como en el banco del carnicero, se sacrifica incesantemente el valor de uso —y con ello, individuos y pueblos— en beneficio de la valorización del valor.

[29] *Ibid.*, pp. 21-22.
[30] *Ibid.*, p. 21.

Por otra parte, el *ethos* barroco, para el autor, que se genera y desarrolla en diversas circunstancias sociales e históricas, es un principio de ordenamiento del mundo de la vida, pero no el núcleo de ninguna identidad, sino más bien es la puesta en juego con que la vida concreta de las sociedades afirma su singularidad cultural. Este *ethos* barroco ha tenido un peculiar arraigo y desarrollo en México y América Latina, aunque para el autor no se trata mediante este concepto de sustantivar o folclorizar lo "latinoamericano" como "barroco" o "realista mágico", lo cual significaría aceptar pasivamente los viejos calificativos del discurso de las otras modalidades del *ethos* moderno, que relega a la pre-modernidad al *ethos* barroco. Se trata más bien de comprender la singularidad de un proceso socio-cultural en una época determinada, pero a condición de que, como recomendaba Walter Benjamin, la mirada crítica se vuelva contra la continuidad histórica pasando el cepillo a contrapelo de la suntuosidad de la historia.

Desde esta perspectiva, para Echeverría, la particularidad del *ethos* barroco puede ser ilustrada en la historia de la España americana de los siglos XVII y XVIII.[31] Por una parte, porque la modalidad barroca del *ethos* moderno prevaleció con especial fuerza en esta sociedad construida sobre la destrucción casi total de las civilizaciones americanas, por la otra, porque el largo predominio del *ethos* barroco, primero abierto y luego subterráneo, en estas sociedades han permitido la creación de nuevas formas. En efecto, a comienzos del siglo XVII, la España americana era el escenario de dos épocas históricas diferentes en el que sus habitantes eran los protagonistas de dos dramas: uno en declive, el de la conquista y la evangelización y otro que comenzaba: el mestizaje civilizatorio y cultural.

[31] Y aún antes podemos encontrar expresiones de está singularidad, cuando por ejemplo, los indios en el México del siglo XVI, y no los criollos como pensaba Edmundo O'Gorman, convirtieron el rito católico a la Virgen María, en el rito guadalupano. (Véase "El guadalupanismo y el *ethos* barroco en América", en *Blanquitud y modernidad*. México, Era, 2009). O aún antes, en la figura de Malintzin, única intérprete de dos códigos lingüísticos diferentes, que conforman un tercero, mediante la estrategia del mestizaje cultural, para hacer creíble, la ilusión de la comunicación. (Véase B. Echeverría, "Malintzin, la lengua", en *La modernidad de lo barroco*.)

Ahora bien, es cierto también que, entre la civilización indígena y española —señala Echeverría— había una extrañeza enorme y radical, que no reconocía terrenos homogéneos, ni puentes de ninguna clase que pudieran unificarlos. De allí que la coexistencia entre los españoles y los indios fuera un *boicot* constante. Pero las condiciones particulares de la población en la España americana abrieron la posibilidad de aceptar una relación de reciprocidad con la población indígena y africana.

¿Cuáles eran estas circunstancias? El sueño del siglo XVI —escribe Echeverría— de una Europa en América se había clausurado. España había perdido todo interés por su extensión trasatlántica. El esquema civilizatorio europeo en América ya no podía cumplir su ciclo de reproducción que tenía un contacto orgánico y permanente con la metrópoli. Pero no sólo la civilización europea se estaba extinguiendo, sino también, y quizá más rápido, las civilizaciones indígenas, cuya presencia política y religiosa había sido prácticamente aniquilada por la barbarie de la conquista. Estas civilizaciones, por ello, no estaban en condiciones de sustituir a la civilización europea. De allí que existía la amenaza de la desaparición de ambas, lo cual lleva a juntarse tanto a los "naturales" como los españoles ante el peligro de una nueva barbarie.

Ahora bien, Echeverría plantea también que, a pesar de la crisis por la que atravesaba, el esquema civilizatorio europeo era el único que posibilitaba la organización de la vida social; el otro, el "natural", aunque no había sido totalmente aniquilado ni sustituido, no estaba ya en condiciones de disputar la supremacía; no obstante, si éste aceptaba el esquema civilizatorio europeo como garantía de la vida social, no lo hacía pasivamente, sino que acudía en su ayuda, se confundía con él y lo reconstituía con el fin de mantener su vigencia amenazada.

Así, el "mestizaje" de las formas culturales apareció —de acuerdo con Echeverría— como una estrategia de "supervivencia", como la afirmación de la vida después de la muerte. Su escenario fue la vida citadina, allí en donde indígenas y africanos cohabitaban con los españoles. La estrategia de supervivencia, o resistencia, pasaba no sólo por la aceptación de la construcción del mundo traído por los conquistadores, sino por su defensa, muchas veces sin contar con la colaboración de los dominadores, y aun en su contra.

Ahora bien, cabe advertir que cuando Echeverría habla de mestizaje no se refiere a la figura química o biológica con la que comúnmente suele asociarse, sino más bien se refiere al proceso *semiótico* bajo el cual podría pensarse como *codigofagía*:

> Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la de devorarse las unas a las otras; la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tiene enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.[32]

En este sentido, de acuerdo con Echeverría, lo barroco se ha hecho manifiesto en América Latina no sólo en sus obras de arte u obras literarias, sino sobre todo en sus usos lingüísticos, en las formas de la política y la vida cotidiana. Así, citando a Severo Sarduy, podríamos decir que el comportamiento barroco significa "amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación.[33] En efecto, el *ethos* barroco es, de acuerdo con Echeverría, la afirmación de la corporeidad concreta del "valor de uso" que termina en una reconstrucción de tal corporeidad, es una estrategia que acepta a regañadientes las leyes de la circulación mercantil, a las que dicha corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza.

Una consideración final. Como he intentado mostrar, la rica y compleja diversidad de reflexiones de Bolívar Echeverría tiene como denominador común la labor crítica. Una crítica de la modernidad capitalista, de su concepto idealizado de cultura y de sus concepciones acerca de los fenómenos histórico-culturales. En este sentido, si bien es

[32] B. Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*, p. 32.

[33] *Apud* B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 17. El texto de Sarduy es: *Barroco*. Buenos Aires, Sudamericana, 1974.

cierto que, como afirmaba Adorno, "no hay una vida recta en lo falso", no obstante, Echeverría nos muestra como aun en medio de lo falso, la existencia humana irrumpe constantemente, se resiste a ser reducida a mero objeto dentro del proceso de producción mercantil, transgrede y subvierte, mediante una actitud barroca, a la forma realista del *ethos* moderno, y lo hace mediante el juego, el arte y la fiesta, propia de la dimensión cultural, pero también mediante la labor crítica, que Bolívar Echeverría cultivó con gran maestría.

MODERNIDAD Y CAPITALISMO

El discurso crítico sobre la modernidad

● **CRESCENCIANO GRAVE**

> El código de lo humano es siempre un código que se identifica o singulariza en una historia concreta.
>
> Bolívar Echeverría

La obra de Bolívar Echeverría —aquello de ella que para nosotros constituye su herencia y su ejemplo— se alza como un conjunto de ensayos críticos que, en diálogo con una determinada tradición occidental, propone una clave para comprender la crisis de nuestra época. Esta crisis no es coyuntural sino constitutiva de una época que consciente de su historicidad busca afirmarse a sí misma en el alzado conflictivo de distintos proyectos de civilización y cultura. La modernidad, que en un momento de sí misma, se reivindicó como consumación racional del devenir, ha disgregado su fundamento y dispersado su sentido anulando su identidad con lo racional. Radicalizando su propia historicidad, la modernidad aparece como una realidad fragmentada a la que, para construir una imagen inteligible de la misma, es necesario someter a la crítica. La razón crítica se alza como tal en confrontación con un mundo de la vida que, en su estructura y funcionamiento, se sostiene renegando de aquellos fundamentos que la sustentaron.

La deriva contestataria del discurso crítico de Bolívar Echeverría, nutrida por la obra de Marx y su prolongación heterodoxa en el siglo XX, adquiere una peculiar configuración al asimilarla desde una estrategia que, sometiendo el proyecto reflexivo a una serie de transgresiones creadoras, lo refuncionaliza.

La clave comprensiva de la modernidad que propone Bolívar Echeverría se sostiene en un peculiar despliegue de la estrategia barroca con-

sistente en servirse de un proyecto reflexivo reafirmando los modos de discurso cultivables en nuestra propia lengua. Esto le permite arrebatarle peras al olmo: alejado de los autoerigidos centros dominantes del pensamiento, logra subvertir la escolástica de éstos filtrando la crítica sobre el mundo de la vida moderna a través de un uso peculiar de la lengua española que, desde el estado histórico en que se encuentra, posibilita la "extravagancia" de de-formarla y re-formarla en su trans-formación reflexiva y filosófica.[1] Desde su singular apropiación y reflexión de la estrategia barroca, Echeverría trenza su construcción conceptual sobre el mundo de la vida moderna manteniendo, con irónica lucidez, la tensión entre los conceptos, la realidad leída en ellos y la intervención práctica del hombre como una manera de desbrozar las posibilidades contenidas en una facticidad que, por lo mismo, se considera como no agotadora de lo real.

I

Uno de los puntales de la definición de cultura de Bolívar Echeverría —definición que, a nuestro parecer, es básica para comprender su discurso crítico sobre la modernidad— es su concepción del hombre como un ser que en la constitución determinada de su libertad aúna las dimensiones política y semiótica.[2] La libertad es la estructura ontológica que posibilita que en el proceso de reproducción social el hombre transforme a la naturaleza levantando, en conflicto con ella, un mundo de significaciones que, a su vez, se sostiene como tal superando las señales de la comunicación meramente animal. Al forzar el código de

[1] *Cf.* Bolívar Echeverría, "El olmo y las peras", en *Vuelta de siglo*. México, Era, 2006, pp. 187-194.

[2] "La tesis que apoyamos —y de la que parte la definición de la cultura que intentamos sustentar— no afirma solamente que el proceso de producción/consumo de objetos prácticos 'contiene' un momento semiótico o 'lleva consigo' o 'va acompañado' de un proceso de comunicación. Más allá de eso, afirma que entre el proceso de producción/consumo de objetos prácticos y el proceso de producción/consumo de significaciones hay una identidad esencial" (B. Echeverría, *Definición de la cultura. Curso de filosofía y economía 1981-1982*. México, UNAM, FFL/Itaca, 2001, p. 96.

la comunicación animal a ser la sustancia que se forma propiamente en el código de la semiosis humana, el primero queda subordinado al segundo en un conflicto constitutivo y permanente de y en las distintas formaciones de lo humano.[3] La diversidad de las formas adoptadas por la cultura humana re-produce y actualiza la tensión inherente a la composición de lo distinto desde el seno de lo mismo.

La transformación del sustrato natural mediante el curso de producción y consumo de satisfactores de las necesidades junto a la emisión y recepción de significaciones es un proceso que se reproduce históricamente en las diferentes formas en las que el sujeto construye y transforma su identidad en un movimiento que, independientemente de las concreciones históricas que adopte, se recrea siempre bajo una doble consistencia: la operativa o "material" y la semiótica o "espiritual".[4] Definiéndose en los dos lados de un proceso dual —la del trabajo y la del disfrute, y la de cifrar y descifrar significaciones— la identidad del sujeto se presenta bajo una constante inestabilidad que, al mismo tiempo, se convierte en el sustento de sus posibles metamorfosis que, por la propia fragilidad que las cohesiona, sólo se consiguen corriendo el riesgo de perder la mismidad en la competencia con otras individualidades y en el enfrentamiento con nuevas situaciones. El sujeto se integra por la divergencia que lo reclama, haciendo de él un proyecto siempre inacabado.

La identidad del sujeto es proteica y polémica, ya que sólo por la convergencia conflictiva con los otros se pueden integrar sus distintas metamorfosis. Éstas son las que se presentan como resultado de la actividad práctica y significativa sobre lo otro y como autoproducción de la figura del sujeto social concreto. "La identidad reside en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma".[5] Lo fijo y lo volátil se penetran y subvierten mutuamente adquiriendo el

[3] *Cf. ibid.*, p. 172.
[4] *Ibid.*, p. 51.
[5] *Ibid.*, p. 170.

primero maleabilidad y el segundo constancia: la libertad y su trenza política y semiótica sustenta la constante maleabilidad que identifica al sujeto histórico. Y en la dialéctica del sujeto histórico lo que se pone en juego es lo más importante y lo más precario: el individuo concreto en su reciprocidad.

> El núcleo esencial de la idea de una individualidad concreta se encuentra en el concepto de reciprocidad. Concreto es el ser singular que se encuentra inmerso en un proceso en el que él, con su estar ahí y actuar, se encuentra "haciendo" a los otros, alterando su existencia, y en que, al mismo tiempo, se encuentra también dejándose hacer por ellos, asumiendo de un modo u otro los intentos de cambiarlo que provienen de ellos. Concreto es el individuo que está comprometido en una historia de interacciones en la que se constituye como tal.[6]

La interacción y reciprocidad conflictiva entre los distintos individuos es posible por la libertad que hace del sujeto una concreción singular, al mismo tiempo que su figura social se construye en la formación determinada del mundo de la vida. El hombre establece y altera su identidad tanto en el trabajo y el disfrute como en la emisión y recepción de mensajes cuya imbricada interacción constituye el código en y frente al cual, acatándolo y subvirtiéndolo en la subcodificación propia, la libertad del ser humano se pone en juego plasmando la evanescente consistencia de su misma singularidad. La temporalidad es, por esto, contradictoria: ella posibilita toda actualidad de la libertad en la configuración concreta del sujeto individual y social y, a la vez, permite que éste, por encontrarse atado a la necesidad proteica, deje de ser lo que es y devenga otro manteniendo su mismidad en la transformación.[7] La compleja trenza de lo político y semiótico que, fundada en la libertad,[8] posibilita el alzado del mundo de la vida y su concreción en la identidad

[6] *Ibid.*, p. 128.

[7] *Cf. ibid.*, pp. 81-82.

[8] "Para un ser cuya condición fundamental es la libertad, que produce y consume objetos cuya forma está en cuestión, hacerlo implica necesariamente producir y consumir significaciones. Es el carácter 'político' del animal humano lo que hace de él, inmediatamente, un ser 'semiótico'" (*ibid.*, p. 83).

del sujeto singular muestra su fecundidad en la clara conclusión que Bolívar Echeverría obtiene para su definición de la cultura.

> Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir […] todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la "pérdida de identidad" en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad.[9]

Esta construcción conceptual y la aventura crítica que la inviste le permiten a Bolívar Echeverría derivar una peculiar concepción de la filosofía que, en *Las ilusiones de la modernidad*, se confronta consigo misma en el ensayo de "poner a prueba una propuesta de inteligibilidad para la época de transición en que vivimos".[10] Persuadido de que la filosofía no se hace con ideas puras sino con palabras —o, para destacar el dejo benjaminiano de esta provocación, las ideas se elaboran como tales sólo en su configuración lingüística— y, por tanto, sin olvidar la dimensión semiótica de la realidad del mundo de la vida, Bolívar Echeverría describe a éste en relación con la filosofía de la siguiente manera:

> Si el mundo de la vida es concebido como un universo de signos, nuestra actividad práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia *nos hace* al mismo tiempo en que nosotros *la hacemos*. […] La filosofía sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código *dice* sin ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un *sentido* en esa vida.[11]

[9] *Ibid*., p. 188.

[10] B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 10.

[11] *Ibid*., p. 97.

¿Cómo llevar a las palabras las ideas que proveen de inteligibilidad el mundo de la vida moderna? ¿Cómo leer ese código en el cual la libertad y la identidad del sujeto singular y concreto, así como su configuración social y el mundo de la vida sostenido en ella han llevado hasta la exaltación su característica proteica sujetándolo paradójicamente a una modalidad reproductiva de sí misma que pretende sofocar nuevas metamorfosis de la identidad? ¿Cómo, entonces, formular lingüística y conceptualmente el código de la modernidad y, a la vez, albergar en esa misma formulación la crítica que desbroza nuevas posibilidades de constitución del mundo de la vida y de la identidad de los individuos concretos que se juegan su libertad en la comprensión acatadora o subversiva de lo que se les impone? Enfrentando y desplegando estas cuestiones se traza el ensayo de propuesta crítica de Bolívar Echeverría sobre la modernidad de la cual destacamos los elementos que nos parecen imprescindibles.

II

Dos son las líneas generales que determinan la peculiar perspectiva desde la cual Bolívar Echeverría nos da a leer a la modernidad. Por una parte, la tensión entre su nivel potencial y su presencia actual y efectiva. En tanto posibilidad real, la modernidad se presenta abstractamente como una esencia polimorfa aún no definida; en tanto, configuración histórica efectiva, la modernidad se presenta como una serie de proyectos históricos que, en su conflicto y al sucederse unos a otros, dan a la realidad moderna una consistencia sumamente variada.[12] Por otra parte, el hecho incuestionable de que, dentro del conflicto constitutivo de la modernidad histórica efectiva, el proyecto capitalista ha impuesto su dominio.

Esto lleva a que entre la modernidad —forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana— y el capitalismo —forma de producción, distribución y consumo de los bienes producidos como

[12] *Cf. ibid.*, pp. 140-141. Véase también B. Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 243-244.

mercancías— acontezca una relación peculiar: la parte le impone al todo el sesgo distintivo de su proyecto civilizador. El hecho de que el capitalismo sea la forma específicamente moderna del modo de reproducción de la vida económica del ser humano y que subsuma dentro de su lógica a la totalidad de la civilización contemporánea hacen del discurso de la "teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad".[13] La sujeción de la modernidad al capitalismo funda una época de prometida abundancia que la facticidad de la vida económica de la mayoría de los sujetos concretos se encarga de desmentir.

Esta ambigüedad en la presencia de la modernidad capitalista hace que justo aquello por lo que merece el elogio sea también lo que motiva su denuncia. La raíz de su ambigüedad se encuentra, de acuerdo con Echeverría, en que el intento por fundamentar la abundancia sólo pudo llevarse a cabo desde un modo de reproducción que niega el fundamento mismo de la modernidad. "El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere para afirmarse y mantenerse en cuanto tal de una infrasatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecidas en cada caso".[14] El conflicto entre la esencia de la modernidad, como proyecto de una existencia emancipada de la escasez y capaz de reproducirse en la plena satisfacción de sus necesidades, y el capitalismo concentrado en mantenerse como forma económica que, negando sus propias posibilidades de abundancia, establece "una escasez absoluta artificial",[15] funda y atraviesa la serie de experiencias constitutivas de las relaciones sociales actuales convirtiéndose, para Bolívar Echeverría, en el núcleo desde el cual gravita su discurso crítico sobre la modernidad.

Recreando su concepto sobre la constitución de la identidad del sujeto humano y su definición de la cultura, el autor de *Valor de uso y utopía* subvierte la noción de objeto como estático y definido de una vez y para siempre, y ve a la modernidad como un proceso todavía abierto. El mundo de la vida realizado desde la libertad no es una realidad

[13] *Cf. ibid.*, pp. 138-139.
[14] *Ibid.*, p. 156. Véase también B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 252.
[15] *Cf.* B. Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 252-253.

clausurada sino construida en su relación con el sujeto que, a la vez, se constituye en su identidad proteica comprendiendo esa misma relación. En este sentido, inteligir es pensar críticamente; es describir pero también interpretar desentrañando posibilidades de sentido contenidas en la esencia de la modernidad, pero sofocadas por la atadura de ésta a la forma capitalista de reproducción de la riqueza social.

Desmoronando la pretendida igualdad entre racionalidad y configuración fáctica, el pensador crítico se aleja de los que se inclinan ante la realidad efectiva considerándola no sólo única sino la mejor y, asumiendo el riesgo de ser considerado poco realista, considera que, alojadas en la esencia de la modernidad se encuentran posibilidades de afirmación de la vida que su actualización presente no ha consumado.[16] Esta desviación de la igualdad entre realidad y racionalidad —que, sin la potencia de sus fundadores, ha devenido cinismo, o sea, "una *construcción* del mundo de la vida que, para afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la *destrucción* de la vida que está implícita en su propio diseño y *utilizarla* expresamente"—[17] se sustenta en la afirmación del carácter inmarcesible del principio configurador de lo humano: la libertad.

> De lo que se trata […] es de reivindicar la presencia de esa libertad como el fundamento inherente, "físico", y no inducido, exterior o "meta-físico" de la vida humana. Se trata de defender la irreductibilidad de la coherencia cualitativa que presenta el conjunto de las singularidades que constituyen al mundo de la vida (la "lógica de la diferencia") —la coherencia propia de la vida en su "forma natural" o como proceso de reproducción de los "valores de uso"— frente a la coherencia puramente cuantitativa (la "lógica de la identidad") a la que pretende reducirla la modernidad mercantil capitalista.[18]

Analizando la apariencia de las características de la vida social moderna y desmitificando la realidad desde la expresión de lo posible contenido en la esencia misma de la modernidad, Bolívar Echeverría traza los matices de su lectura crítica sobre la época actual.

[16] *Cf.* B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, p. 144.
[17] *Ibid.*, p. 40.
[18] B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 42.

III

Tres son los puntos de esta detallada lectura que, por último, quisiéramos mencionar brevemente: los rasgos que definen la vida moderna, la teoría de los cuatro *ethe* y el *ethos* barroco como modelo para el discurso crítico de la modernidad.

La subordinación de la identidad del proyecto civilizatorio totalizador al capitalismo otorga una marcada ambivalencia a los rasgos que definen la vida moderna. Los más importantes de éstos son el humanismo, el progresismo, el urbanicismo, el individualismo y el economicismo, siendo el primero el principio que otorga coherencia a todos los demás.

El humanismo consiste en la definición del hombre como sujeto autónomo: pura forma hipostasiada que desde sus estructuras racionales legisla y somete a la naturaleza, rebajada a ser mero objeto al que se le impone un orden y convirtiéndola en depósito susceptible de ser aprovechado por la razón instrumental. Siguiendo la crítica de Heidegger en su famosa *Carta sobre el humanismo* y estableciendo un diálogo entre ella y la obra de Marx, Echeverría refrenda el cuestionamiento a la elevación del hombre como fundamento de la realidad, viendo una de las peores consecuencias de esto en la consideración de que la actividad humana por excelencia es la producción del valor como valor de cambio.[19] El humanismo, en la modernidad dominada por el proceso de valorización del valor, padece una doble reducción: lo humano se circunscribe al desarrollo de la razón y ésta se realiza sólo como "práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo".[20] Sin embargo, el fundamento técnico de la modernidad capitalista no es inmutable: atemperando el anhelo fáustico, esto es, subvirtiendo la subsunción de la técnica a la forma mercantil de reproducción, se vislumbran las posibilidades de emancipación que la técnica contiene. Sin embargo, la concreción de estas posibilidades depende de que el cuerpo humano subvierta, desde una nueva configuración del escenario cultural constitutivo de la identidad, su subordinación a la técnica como

[19] *Cf.* B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 41-44.
[20] *Cf. ibid*., p. 151.

mera fuerza de trabajo[21] y reanime su libertad en la recreación de sus dimensiones política y semiótica.

El progresismo radica en la asunción de la historicidad esencial de la vida humana como un proceso de in-novación más que de re-novación. Bajo este rasgo la modernidad capitalista rechaza la restauración y en su lugar afirma la sustitución de lo viejo por lo nuevo. El progresismo anula la conservación y se asume como un proceso de sustitución continua del que nada se escapa porque todo es prescindible. El humanismo racionalista y el progresismo se consolidan en un espacio concreto: la ciudad como centro, alrededor del cual se organiza la cultura moderna en sus aspectos industriales, comerciales y políticos. Esto lleva al urbanicismo a ser el rasgo encargado de la realización de lo humano bajo la modernidad capitalista y, por tanto, como la fuente generadora de la identidad de los individuos. Así, el individualismo moderno identifica a los agentes sociales sólo en su calidad de propietarios privados de mercancías (productores/consumidores) de tal modo que terminan incrustados como partes sustituibles de una masa anónima. El individuo así determinado está sometido al economicismo. El animal político deriva en mero animal económico: el ejercicio de la vida social como formación cotidiana de lo humano se supedita a la política económica.

Estos rasgos de la modernidad no se presentan como una realidad externa o como un proyecto elegible por los seres humanos. El mundo moderno es una fatalidad que en su realización concreta se muestra hostil a los horizontes liberadores que la originaron. La modernidad, surgida por el afán de autonomía y rectoría del hombre sobre sí mismo, se ha trabado con el capitalismo y ha terminado por convertir sus impulsos originarios en ilusiones. "Modelar la socialidad a voluntad del sujeto

[21] "El fundamento [técnico] de la modernidad trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona humana se libere y depure, de que se rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada (productiva, parental, etcétera). Esta posibilidad de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo natural, que es una 'promesa objetiva' de la modernidad, es la que se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo" (*ibid*., pp. 180-181).

político, construir identidades colectivas a partir del estado capitalista, remontar el abismo entre lo privado y lo público —posibilidades afirmadas respectivamente por el mito de la revolución, el de la nación y el de la democracia— son todas pretensiones que, cada vez más, resultan no sólo desmedidas sino ilusorias".[22] No obstante, es posible confrontar la fatalidad de distintas maneras por los individuos que, atrapados en ella, pueden cumplirla y respetarla o pueden resquebrajarla y respetarse.

¿Cómo aceptan o resisten los individuos en su cotidianidad las determinaciones de la vida moderna? Según Bolívar Echeverría la experiencia cotidiana de la vida dentro de la modernidad capitalista presenta cuatro *ethe* puros cuyo entrelazamiento constituye el conjunto de posibilidades de construir un carácter frente a la realidad dada. El *ethos* realista se representa la trabazón de las dinámicas de valorización del valor y de desarrollo de las fuerzas productivas como un único e indiscernible proceso. Esta identificación lo lleva a afirmar el mundo realmente existente no sólo como el único sino, además, como el mejor. El *ethos* romántico identifica también valorización del valor con desarrollo de las fuerzas productivas. La diferencia frente al realista consiste en que el romántico transfigura la afirmación del valor en mero valor de uso. Para el *ethos* clásico la absorción de la vida social al proceso de valorización del valor es una necesidad trascendente sobre la cual no pueden incidir los actos humanos. El cuarto es el *ethos* barroco, que para Echeverría constituye la forma más adecuada para poner en escena la posibilidad de la existencia en ruptura[23] a grado tal que, nos parece, lo toma como modelo de su quehacer teórico. El *ethos* barroco:

> Es una estrategia de afirmación de la "forma natural" que parte paradójicamente de la experiencia de la vida como *sacrificada*, pero que —"obedeciendo sin cumplir" las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en "bueno" al "lado malo" por el cual "avanza la histo-

[22] *Ibid*., p. 49.

[23] "Innumerables son, dentro de la complejidad de la vida cotidiana, las figuras que adopta la posibilidad de la "existencia en ruptura". Innumerables también, en consecuencia, las oportunidades que tiene la cultura de llevar a cabo su actividad, la reproducción de la identidad comunitaria concreta constituida como autocrítica" (B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 199).

> ria"— pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como "de segundo grado", insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los "valores de uso" ofrecen al dominio del proceso de valoración.[24]

El dominio de lo moderno por el capitalismo hace que el proyecto de civilización aparezca de forma unidimensional. Sin embargo, la figura concreta de la modernidad opaca pero no apaga su potencia de otras y diferentes concreciones. Toca al pensamiento crítico desbrozar estas realidades posibles.

> Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Ésta, a su vez, se juega en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad "realmente existente" y a desencubrir su esencia; momento decisivo de todo significar efectivo en que la modernidad es sorprendida, mediante algún dispositivo de de-strucción teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia.[25]

Esta penetración a la esencia de la modernidad, frente a la mirada que se limita a su apariencia efectiva, requiere del cometido propuesto por Benjamin de "cepillar la historia a contrapelo".[26] Volver la mirada hacia atrás cuestionando la continuidad progresiva para descubrir escombros pero también vestigios que indiquen posibilidades de esperanza para una configuración más adecuada a las aspiraciones afirmativas de la vida. Esta mirada reconstruye las potencias de la modernidad a partir de aquellos restos que resisten el engranaje de la máquina del progreso aportando audaces sugerencias para continuar cultivando la diferencia en la identidad singular. En este sentido, el pensador crítico lleva a cabo una tarea semejante a la que, de acuerdo a la formulación de Miguel

[24] B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 165-166.

[25] *Ibid*., p. 143.

[26] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. y present. de B. Echeverría. México, Los Libros de Contrahistorias, 2005, p. 22.

Ángel y según Echeverría, realizaba el escultor prehispánico: ayudar al propio material a que precise aquellas tendencias que sólo están sugeridas en él mismo.

La lectura de Bolívar Echeverría sobre la modernidad nos presenta a ésta como un ámbito que no por alcanzar ciertos objetivos ha puesto definitivamente término a su constitución. Y esto, a su vez, nos revela un componente irónicamente barroco en su *ethos* filosófico: el pensador crítico es aquel que desde la libertad afirma la vida porque éstas las disfruta aquel que sabe ver que la posibilidad de la plenitud reside en la precaria provisionalidad de la identidad del existente singular.

Romanticismo y modernidad. Variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría

● **ROGER BARTRA**

El romanticismo sería una de las cuatro formas de vivir la modernidad que define Bolívar Echeverría. Mientras el *ethos* romántico niega las contradicciones propias de la sociedad capitalista, el *ethos* realista las borra. En contraste, las actitudes *clásica* y *barroca* reconocen las contradicciones de la modernidad capitalista. Pero mientras la primera las acepta, el *ethos* barroco las rechaza. No quiero detenerme en la interpretación que nos ofreció Bolívar Echeverría, que aquí menciono muy sintetizada, de las cuatro posibilidades de volver natural la vida capitalista; es decir, de construir un refugio que nos proteja de una situación que es propiamente invivible. Los cuatro *ethe* son formas de vivir lo invivible, de soportar las contradicciones propias del mundo moderno y de poner en escena el drama capitalista.

Ciertamente, como ha dicho Isaiah Berlin (*The Roots of Romanticism*, 1965), el romanticismo puede ser visto como una reacción contra la Ilustración, que había establecido que toda pregunta genuina puede ser contestada (y no por una revelación), y que todas las respuestas deben ser compatibles y coherentes entre ellas, de lo contrario dominaría el caos. Ante esta hegemonía de la razón, el romanticismo ha sido definido como primitivo, juvenil, febril, enfermizo, decadente y melancólico. El romanticismo erosiona la creencia de que las preguntas centrales sobre la naturaleza y del mundo, y el sentido de la vida pueden ser respondidas. Según los románticos la verdad no es una estructura creativa independiente de quienes la buscan, sino que es creada por ellos. La búsqueda y la lucha lo son todo, la victoria no es nada. Ya lo había dicho Fichte: ser libre no es nada, volverse libre es el cielo ("Frei sein is nichts – frei werden ist der Himmel"). De aquí el culto al creador, al artista solitario.

Para el romántico, ha señalado por su parte Jacques Barzun (*Classic, Romantic and Modern*, 1960), las ruinas son un símbolo formidable que refleja el sentimiento de una disarmonía, que refleja, como había dicho Pascal, que somos unas criaturas perdidas en un mundo extraño, desnudas y desamparadas. Barzun es muy enfático al negar que sean válidas muchas ideas que se han atribuido al romanticismo. Cree que es un error asociarlo mecánicamente con el irracionalismo, la sentimentalidad, el individualismo exacerbado, el nacionalismo, la locura, el deseo de retornar al Medioevo, el gusto por lo exótico, la reacción contra la ciencia, la glorificación de la fuerza o el retorno a la naturaleza. De acuerdo con Barzun nada de esto unifica a los románticos. Lo que los une no son las filosofías, las ideas o las actitudes; los une el problema que quieren resolver: quieren crear un nuevo mundo a partir de las ruinas del viejo.

Así, el romanticismo no sería una negación o una escapatoria de la realidad. Por el contrario, el espíritu romántico quiere cambiar la parte de la realidad que le desagrada. En este sentido (y en otros), Marx fue un romántico, o al menos un heredero directo del romanticismo. El arte romántico es realista y parte del modelo grecorromano. La tragedia clásica y los temas antiguos alimentan la literatura romántica. No hay que olvidar que los románticos son una criatura de la Revolución francesa y del Imperio napoleónico. Para Barzun, el romanticismo implica no solamente riesgo: es fuerza y energía. Implica también creación, diversidad y genio. De alguna manera el romanticismo es un rasgo permanente de la cultura occidental, en ocasiones dominante y en otras sumergido.

Para una reflexión sobre el vínculo entre el romanticismo y la modernidad habría que agregar a los enfoques de Berlin y Barzun la interpretación que Ernest Gellner plasma en su libro *Language and Solitude*, 1998. Gellner observa una polaridad básica en el mundo contemporáneo, que hunde sus raíces en largas y antiguas tradiciones. La primera es la visión individualista y atomista. La segunda es la visión orgánica. Creo que igualmente podríamos denominarlas ilustrada y romántica. La primera es racionalista y considera que el conocimiento sólo lo logran los individuos. La segunda cree que el conocimiento se logra en la medida en que se pertenece a la comunidad.

La primera visión no acepta las ataduras culturales; Gellner cita como representante de esta visión a Descartes, Kant y Bertrand Russell. La visión romántica y orgánica repudia el individualismo y está convencida de que ningún hombre está aislado; cita en este polo a Burke, Herder, Scott, Coleridge y D. H. Lawrence. Los primeros resaltan la importancia de la sociedad (*Gessellschaft*), los segundos aprecian la comunidad (*Gemeinschaft*). Los primeros aman el cálculo, los otros la pasión. Los primeros rinden culto a lo universal y al liberalismo, los segundos exaltan lo local y al nacionalismo. Unos son herederos de la Ilustración, los otros son románticos que aprecian la sangre y la tierra (*Blut und Boden*).

Una cuarta interpretación que quiero traer en mi ayuda es la de Mario Praz en su libro clásico *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, de 1930. Praz considera que la esencia del romanticismo se encuentra en lo inefable. Las palabras y las formas son accesorias, lo fundamental es el pensamiento pasivo: "el romántico —dice Praz— exalta al artista que no da forma material a sus sueños, al poeta extático ante la página eternamente blanca, al místico que escucha los prodigiosos conciertos de su alma sin intentar traducirlos en notas". Praz cita a Keats: "Heard melodies are sweet, but those unheard / are sweeter" (del poema "Ode on a Grecian Urn"). Y más cerca de nuestra sensibilidad, los versos de Gustavo Adolfo Bécquer (*Rimas*, V):

> Yo soy el invisible
> anillo que sujeta
> el mundo de la forma
> al mundo de la idea.
>
> Yo, en fin, soy el espíritu,
> desconocida esencia,
> perfume misterioso
> de que es vaso el poeta.

Desde luego, los cuatro enfoques —de Berlin, Barzun, Gellner y Praz— no coinciden en muchos puntos. Sin embargo, creo que de ellos es posible desprender algunas conclusiones. El romanticismo es una parte de la modernidad, aunque aparece como su contrario. Mu-

chas veces se entiende mejor la modernidad si la observamos desde el romanticismo. Es una época y una cultura históricamente circunscrita, que abarca desde los años setentas del siglo XVIII hasta la época de las revoluciones de 1848. Pero se trata de un *ethos* de larga duración cuya presencia no se ha extinguido y que se ha asomado a la historia en épocas anteriores. La hegemonía cultural del romanticismo coincide con las revoluciones burguesas (1789-1848). El romanticismo es algo radicalmente nuevo: significa la separación de gran parte de la cultura de su contexto social y político. Es empujado por las revoluciones burguesas pero no se convierte en una superestructura propiamente capitalista. Si es de alguna manera un espíritu del capitalismo, es un espíritu que vuela con sus propias alas. La magia, lo inefable y el encanto se independizan y se vuelven superfluas, pero no se extinguen. Fundan una alteridad extraña que permanece.

Bolívar Echeverría propone su tipología de las diversas maneras de sobrevivir en el capitalismo como una respuesta crítica a la idea de Max Weber, según la cual habría una relación biunívoca entre el "espíritu del capitalismo" y la "ética protestante". En realidad habría, por decirlo así, cuatro espíritus del capitalismo. Para Bolívar Echeverría cada uno expresa a su manera la presencia dominante de la acumulación de capital (el llamado proceso de valorización), que destruye la dimensión cualitativa de los valores de uso. Bolívar Echeverría opone la ética protestante al *ethos* barroco que "permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo". En realidad, podemos comprender que resulta muy difícil distinguir esta respuesta barroca del *ethos* romántico.

El romanticismo nos permite comprender que en algún momento las esferas culturales dejaron de ser superestructuras y adquirieron vida propia. Ni siquiera el mercado logró someterlas. Y se extienden hasta nuestros días. Daniel Bell se quejaba de que la contracultura hedonista de los años sesentas (que yo creo es heredera lejana del romanticismo) había desplazado a la ética burguesa. Sin embargo, la modernidad acaba descubriendo y desarrollando mecanismos para extraer legitimidad de la otredad cultural que crece en su seno. He estudiado estos mecanismos en varios fenómenos sintomáticos: las bases irracionales de las

identidades étnicas y nacionales, el uso de mitos como el del hombre salvaje para definir la civilización, la función de la melancolía en el trazo del ego moderno y las redes legitimadoras que se tejen en torno del terrorismo. En todos estos fenómenos podemos hallar huellas del romanticismo. No puedo referirme a ello aquí, por lo que remito a los interesados a los estudios que he realizado.[1]

En todo caso, me parece que la historia del romanticismo (y de sus tropiezos) nos da muchas claves para entender la modernidad. Habría que explorar otras vertientes de la relación entre romanticismo y modernidad. ¿Qué sucede si, por ejemplo, en la historia de un país occidental el romanticismo no despunta o aparece en forma tardía y precaria? Tal parece ser el caso español, donde los únicos grandes románticos (Rosalía de Castro y Gustavo Adolfo Bécquer) escriben durante la segunda mitad del siglo XIX. Allí, además, el romanticismo tiñe con fuerza al modernismo de la generación del 98. En España encontramos también otro fenómeno sintomático: hubo una extraña y fulgurante Ilustración *avant-la-lettre*, que fue el Siglo de Oro. La cultura ilustrada española posterior fue poco luminosa. Esta situación fue compartida por América Latina. Acaso podría decirse que el barroco se insertó en la cultura latinoamericana para llenar el vacío creado por un romanticismo que llegó muy tarde.

Acaso podríamos decir que el capitalismo ha perdido su espíritu o sus diversos espíritus. Y si no los ha perdido, acaso ya no queda mucho de ellos. O tal vez el espíritu despegó de su base y vuela sin ser congruente con su punto de partida. En todo caso, creo que podemos comprender, especialmente a partir de la experiencia romántica, que la cultura ha ido ganando una enorme autonomía. Y lo ha logrado en parte porque se ha fragmentado, se ha fracturado y no se deja reducir.

[1] *La jaula de la melancolía* (1987), *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* (2001), *El salvaje en el espejo* (1992), *El salvaje artificial* (1997) y *Territorios del terror y la otredad: ensayos de cultura política* (2007).

Bolívar, el excéntrico

● ISAAC GARCÍA VENEGAS

Los que saben afirman que la excentricidad se define como la rareza o extravagancia de carácter, o bien, como un dicho o hecho raro, anormal, extravagante.[1] Como es evidente, la definición es tautológica: lo que es normal no es excéntrico, lo que es excéntrico no es normal. En cambio, lo que no es tan evidente es que en ella hay una imposición. Lo normal es un "deber ser" que, definido desde una hegemonía real y concreta, se hace pasar por "natural", como si siempre hubiese estado allí. Tiene por tanto sus límites claros y concretos. Lo que está más allá es por definición excéntrico.

Para los artífices de esa hegemonía, el excéntrico es aquel que está fuera del centro o por lo menos que tiene otro centro, uno muy distinto al exigido por el "deber ser". Por eso lo tildan de raro, ridículo, loco, cholo, chalado, cualquier cosa, en suma, que no sea "sensato". Para con él practican una tolerancia condescendiente si lo consideran "curable" o una intolerancia absoluta si lo diagnostican incurable. A uno se le da la oportunidad de "volver al redil" (que lo excéntrico se torne "chistoso" o "divertido" para que, cual desintoxicación gradual, regrese a lo normal); al otro se le aísla para que ni "haga daño" ni "propague el mal"; pero sobre todo para que se le olvide. Los recuerdos también afectan, y de qué manera, la normalidad, el "deber ser".

Acorde con lo que Bolívar Echeverría plasmó en toda su obra publicada, la modernidad capitalista es, hasta hoy, la hegemónica. Por esta razón no es del todo descabellado afirmar que *desde ella* y *para ella*, para sus artífices y vocingleros, él haya sido un excéntrico

[1] Las definiciones aquí referidas se encuentran en el *Diccionario de la Real Academia Española* y en el *Diccionario de uso del español* de María Moliner.

y que su obra sea, toda ella, una excentricidad. Esto, al menos, por tres razones.

Primera excentricidad

"¿Qué tercermundista se va a Europa para regresar sin un título universitario que lo vuelva hombre de bien?", se pregunta la modernidad capitalista, y solita se responde: "sólo un excéntrico".

En entrevista concedida en 1996, Bolívar Echeverría afirmó que hasta los 14 años fue "muy católico", llegando incluso a ser monaguillo.[2] Su inicial formación en una escuela católica para clases acomodadas, a las que en cierto modo pertenecía su familia, lo perfilaba para convertirse en un hombre "normal" en el contexto de las naciones latinoamericanas dominadas por oligarquías conservadoras y capitalistas. Incluso habría sido un "intelectual orgánico"[3] del capitalismo dependiente si, además de su inteligencia, no se le hubiesen cruzado dos proyectos —diríase *tentaciones*— que acabaron por desviarlo de aquel sendero altamente prometedor: Heidegger y la Revolución cubana.

Lo que por aquellos años percibió como los dos proyectos más radicales existentes, en un caso porque implicaba la superación de la filosofía tradicional, y, en el otro, porque encarnaba la posibilidad de una transformación radical de la civilización en cuanto tal, le llevó a tomar una decisión igualmente radical para su persona: a finales de noviembre de 1961 se marchó de su natal Ecuador con destino a Alemania, el punto más álgido y conflictivo de lo que él llamó la Tercera Guerra Mundial,[4]

[2] En su libro dedicado al análisis del marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, Stefan Gandler dedica un apartado a la biografía de Bolívar Echeverría, cuyo fundamento es un conjunto de entrevistas que le realizó en 1996. A menos que se indique lo contrario, en el presente texto se utilizan partes de las entrevistas allí recopiladas. Véase Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, FCE / UNAM / Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, pp. 83-138.

[3] En el sentido gramsciano del término.

[4] Para Bolívar Echeverría lo que la historiografía tradicional define como Guerra fría fue en realidad la Tercera Guerra Mundial. Escribe en 68 + 40 = 60 "En los años

con la intención de estudiar con Heidegger, cosa que para su infortunio no sucedió.[5]

Su estancia en Berlín oeste, desde diciembre de 1961 hasta mediados de 1968, tuvo un significado relevante y decisivo. Fue allí, en ese ámbito escindido y confrontado, donde "despertó": su politización se acrecentó, se adentró en el estudio serio y riguroso de Marx, y se definió claramente de izquierda y revolucionario en un ambiente de persecución y esperanza, solidaridad y rechazo, militancia y temor.[6] La experiencia de aquellos años tuvo efectos considerables en lo que habría de ser el contenido y perspectiva del conjunto de su obra. Al reflexionar sobre aquella época, Bolívar enfatizó lo que llamó una suerte de diálogo entre el Tercer Mundo y los intelectuales del centro de Europa, teniéndolo a él y algunos pocos latinoamericanos más como

cincuentas, la III Guerra Mundial, que había comenzado antes de que terminara la Segunda, había ya adoptado la apariencia engañosa de una 'guerra pacífica' o 'Guerra fría'". El texto se halla en la página electrónica de Bolívar Echeverría, www.bolivare.unam.mx, en la sección Miscelánea. Consultada el 19 de septiembre de 2010.

[5] En aquellos años, su admiración por Heidegger es estrictamente filosófica. La vinculación del filósofo con el nazismo, a menudo utilizado para juzgar su obra filosófica, era por aquellos años desconocida para Bolívar Echeverría y sus compañeros de lectura. Al paso de los años, Echeverría no incurrió en la descalificación de la obra de Heidegger si bien conocía su vinculación con el nazismo. Hasta donde sabemos, en los últimos años Bolívar Echeverría estaba trabajando un libro sobre el *ethos* romántico y el nazismo. Seguramente allí iba a ofrecernos su penetrante mirada sobre este vínculo y otras muchas cosas más. Una aproximación del tono y la dirección en la que iba puede leerse en su artículo "Heidegger y el utra-nazismo", en *Las ilusiones de la modernidad*. Quito, Tramasocial, 2001, pp. 87-101.

De todas formas, su interés por Heidegger lo resume muy bien José María Pérez Gay: "Muy pocos filósofos han explicado como Heidegger la naturaleza de la condición humana, cuyo punto medular es la *alltäglichkeit*, que significa la vida diaria o, como la traduce José Gaos, la cotidianidad. Nos entusiasmaba la idea de una filosofía concreta, cuya explicación de la vida diaria fuese el eje cardinal de la realidad" (José María Pérez Gay, "Bolívar Echeverría (1941-2010)", en *La Jornada*. México, 16 de junio de 2010. http://www.jornada.unam.mx/2010/06/16/index.php?section=opinion&article=018a1pol.

[6] En su novela *Tu nombre en el silencio*, José María Pérez Gay narra su experiencia en la República Federal Alemana en la década de los sesentas. La novela recupera a Bolívar Echeverría como personaje y nos ofrece el ambiente de aquellos años en Berlín. En un pasaje, Cardona recuerda: "Quiso volver por el entusiasmo victorioso de los

protagonistas.[7] Su obra puede ser entendida en más de un sentido como el resultado derivado de aquella peculiar tensión que fue el encuentro, el diálogo y la acción conjunta de estos mundos tan divergentes en realidades pero tan parecidos en sueños.

Esa *tensión* se dio en círculos de estudio, en seminarios, en las calles, en los cafés y en los cines, en el movimiento estudiantil alemán, encabezado por su amigo Rudi Dutschke. Entre los recuerdos personales que se han hecho públicos, Bolívar Echeverría otorgó la misma relevancia a esta experiencia "extrauniversitaria" que a la educación universitaria formal. No hay que olvidar que por aquellos años la Universidad Libre de Berlín padecía el "anticomunismo militante" que imperaba en el resto de la República Federal Alemana. Cualquier "tufillo" comunista era motivo de un peligroso encono, como lo demostraron los balazos que de tajo segaron la actividad política de Rudi. La calle, la actitud combativa, las discusiones álgidas y apasionadas de esos escenarios subsanaron en buena medida la ausencia de Marx y la crítica como tema de reflexión dentro del cuerpo académico de aquella universidad, con la excepción del seminario de su maestro Hans-Joachim Lieber.[8]

Así las cosas, la primera excentricidad de Bolívar Echeverría consistió en haber salido de su patria por razones hoy infrecuentes entre quienes migran al Primer Mundo. Su intención no fue encontrar una

primeros años, el que encendió la urgencia de imaginar un mundo nuevo y redimible, el que convocó los más visibles y secretos deseos. Quiso volver por el doloroso cauce de los sueños: por la euforia de mayo de 1967, en el Aula Magna de la Universidad Libre de Berlín, llena a reventar, cuando el joven escritor Peter Schneider leyó su texto 'Hemos cometido errores', el *mea culpa* de esa generación; por esa tarde de julio, cuando Herbert Marcuse discutió con los estudiantes sobre moral y política en la sociedad opulenta, y cuando todos creyeron que podían hacer del mundo un infierno, pero también convertirlo en todo lo contrario. Cuando todavía era posible soñar con el ángel del tiempo y de la historia, imaginar nuevas perspectivas del socialismo, combatir por una vida más digna y más hermosa" (J. M. Pérez Gay, *Tu nombre en silencio*. 2a. ed. México, Cal y Arena, 2000, p. 22).

[7] Si se considera que en aquellos años los movimientos de liberación nacional estaban a la orden del día y que la Revolución cubana trastocó efectivamente el escenario real e imaginario del primer, segundo y tercer mundos, se comprenderá la trascendencia de este diálogo.

[8] Véase el texto de J. M. Pérez Gay, "Bolívar Echeverría (1941-2010)", en *op. cit.*

fuente de ingresos redituable ni adquirir una especialidad "productiva" para labrarse un futuro prometedor que le hiciera descollar dentro de la normalidad de las repúblicas oligárquicas latinoamericanas. Tampoco lo fue el mero hecho de obtener el subsidio ilustrado al desempleo que hoy lleva el pomposo título de beca. Mucho menos porque fuera un perseguido político. Lo hizo porque sentía una profunda necesidad de entender lo que sucedía en el Tercer Mundo, que en aquel momento se revelaba como la promesa de un mundo mejor, y porque sentía que debía y quería formar parte de aquella radicalidad que había encontrado en esos dos proyectos que le arrancaron de su "normalidad".

Esta primera excentricidad incluyó el hecho de desbordar los límites institucionales y formales de la universidad. Al parecer, desde entonces pensó que lo importante de la universidad es su momento crítico, no necesariamente su momento aquiescente y reproductivo de la modernidad capitalista. Probablemente eso le llevó a negarse a aceptar la "larga marcha por las instituciones",[9] que varios de sus contemporáneos sí hicieron andando el tiempo, fuese dentro de la universidad o fuera de ella.[10] Su errancia entre Berlín y América Latina, particularmente

[9] En entrevista consignada por Stefan Gandler, Bolívar afirmó que el dilema para los jóvenes era integrarse o no a la vida burguesa. "Si uno se integra y emprende una 'larga marcha' por las instituciones, está aportando nueva sangre para el sistema capitalista reformado" (S. Gandler, *op. cit.*)

[10] Como lo recuerda un reportaje hecho por José Comas en el periódico *El País*, después del atentado a Dutschke en abril de 1968, el movimiento estudiantil estalló en pedazos. Una parte optó por la lucha armada. Otros, la gran mayoría, "se sumó a la idea de Dutschke de la larga marcha a través de las instituciones y se reunieron en el nuevo partido de Los Verdes, con éxitos increíbles. El abogado Schily fue diputado de Los Verdes y luego se pasó a los socialdemócratas (SPD) para ocupar la cartera de Interior y distinguirse por su defensa de la ley y el orden. El antiguo defensor de terroristas llegó a decir: 'Si los terroristas quieren la muerte, la tendrán'. Joschka Fischer, que por el 68 era *okupa* en Fráncfort, se zurraba con los policías de forma brutal en las calles y bordeaba el terrorismo, se convirtió en el ministro de Exteriores que llevó adelante en el gobierno con el socialdemócrata Gerhard Schröder la primera guerra de la nueva Alemania, no para defenderse, sino para bombardear Yugoslavia. Uno de los cabecillas del terrorismo izquierdista, el abogado berlinés Horst Mahler, degeneró y hoy día es un ideólogo del NPD ultraderechista y neonazi". Cito lo anterior a modo de ejemplo de lo que sucedió a aquella generación. José Comas, "¿Mayo del 68? No. Junio del 67", en *El País*, 3 de junio de 2007, sección Domingo.

México, a partir de 1966, hizo evidente su inclinación por un saber antes que por un título; por una voluntad de entender antes que ceder a la ciega necesidad de acumular bienes materiales con patente de corso ilustrada; por un debatir, comunicar y criticar antes que aceptar sin sombra de duda la naturalidad de la modernidad capitalista.[11]

Segunda excentricidad

"A estas alturas de éxito indiscutible, ¿a quién se le ocurre perder el tiempo pensando para desnudarme?", se pregunta la modernidad capitalista, y se responde a sí misma con tono burlón: "sólo a un excéntrico".

Al participar en una serie de conferencias magistrales para conmemorar los 40 años del movimiento estudiantil mexicano de 1968, organizadas por el Centro Cultural Tlatelolco de la Universidad Nacional Autónoma de México, Bolívar Echeverría expuso su interpretación del 68 en general y del mexicano en particular,[12] no fue del todo bien recibida. Para comprenderla a cabalidad, es preciso recordar que se involucró directamente en el movimiento estudiantil alemán y que llegó a México justo al principio del conflicto que dio origen a la protesta estudiantil. En este último no participó directamente —su condición de extranjero "recién desempacado" se lo impedía—, pero sí tuvo un papel importante como "enlace" informativo y de solidaridad entre los estudiantes de Berlín oeste y de la ciudad de México, como lo había tenido ya intermitentemente con simpatizantes y militantes de la Revolución cubana desde 1966. Es decir, a sus 27 años fue artífice, testigo y "sobreviviente"[13] del 68.

[11] Los problemas económicos en que se vio al no renovársele la beca y el atentado a Dutschke, precipitaron la salida de Bolívar Echeverría con destino a México, en principio como estación de paso. Deja la Universidad Libre de Berlín sin obtener el título correspondiente.

[12] Su intervención tuvo lugar el lunes 11 de agosto de 2008. Como ya se señaló antes, el texto puede consultarse en la página electrónica de Bolívar Echeverría.

[13] Utilizo el término sobreviviente en el sentido de persistencia. En efecto, a mi parecer, Bolívar Echeverría persistió en ciertos aspectos y planteamientos que por entonces estaban a discusión entre los jóvenes.

A contracorriente de quienes interpretan este año como un "punto de quiebre" porque, dicen, incubó el cambio democrático en éste y otros países, o por lo menos, porque insufló anhelos de tal índole, Bolívar sostuvo que en realidad su "función histórica" consistió en clausurar un cierto modo de hacer política cuyo fundamento es la razón. "La presencia de la razón, del discurso, es lo fundamental de la política moderna",[14] escribió. Como sabemos, los movimientos estudiantiles terminaron en medio de la represión y la tragedia. Su lúdico decir, en ocasiones más simbólico que real y en otras mucho más real que simbólico, fue silenciado o mediado. Ante las armas y la represión no hay idea, reflexión, discurso que valga; la razón enmudece ahogada en gritos, pólvora y dolor. Precisamente por eso, Bolívar vio en el 68 un año crepuscular, no axial. Para él, "fue el último momento en que se pronunció la palabra política".[15] Me parece que, aunque trágico y triste, no hay mayor elogio para los movimientos estudiantiles de entonces que éste. Fueron, acorde con su interpretación, la culminación fulgurante de un modo de hacer política que se remonta a la Revolución francesa.

Desde esta perspectiva, a partir de 1968 impera una "democracia directa" de la "sociedad civil", esto es, un sistema que hace de los designios del capital la única solución posible de los problemas de la sociedad. Lo hace, y esto es lo importante en la argumentación de Bolívar Echeverría, sin pasar por el discurso racional que es propio de la reflexión política moderna. Al prescindir del uso de la razón y de las ideas, su consenso es más bien dictatorial. En virtud de ello llama a esa democracia "victoriosa" por su nombre real: "una dictadura oligárquica capitalista por consenso tácito". En pocas palabras, una dictadura que prescinde de la política.

Esta dictadura, pese a proclamarse secular, en realidad es una religión. Como cualquier otra su efectividad reside en una *fe cotidiana* constituida por la creencia en que

> [...] la acumulación del capital, la dinámica de autoincrementación del valor económico abstracto, sirviéndose de la "mano oculta del

[14] Tomado del texto original. Citado anteriormente.
[15] *Idem.*

> mercado", re-ligará a todos los propietarios privados, dotará de una socialidad a los individuos sociales —que de otra manera (se supone) son incapaces de socializar— e imprimirá sobre ella la forma mínima necesaria (la de una comunidad nacional, por ejemplo) para que esos individuos-propietarios busquen el bienestar sobre la vía del progreso.[16]

Al delegar en "la mano oculta del mercado" la forma de la socialidad humana, ésta no sólo pierde su autonomía, sino incluso su dimensión propiamente humana; queda a merced de un designio divino que, se nos dice, sabe mejor que los propios seres humanos lo que les conviene, quieren y pueden. Esta confianza

> [...] en la "mano oculta del mercado" como la conductora última de la vida social implica creer en un dios, en una entidad metapolítica, ajena a la autarquía y la autonomía de los seres humanos, que detenta sin embargo la capacidad de instaurar para ellos una socialidad política, de darle a ésta una forma y de guiarla por la historia.[17]

En suma, un dios que al dictar destino socava la dimensión política del ser humano, le quita lo político de la definición aristotélica para dejarlo en la más pura y llana animalidad. Para Bolívar Echeverría, lo trágico de esta situación estriba en que si la modernidad proclamó la muerte de dios o el desencantamiento del mundo, lo hizo para "reencantarlo fría o económicamente"[18] con la erección de un nuevo dios.

Frente a este ocaso de la política moderna basada en el discurso; frente a este "poder de las cosas" que socava cualquier discurso; frente a este "poder del capital que acaba por imponerse a la voluntad racional del ser humano";[19] en suma, frente a la enajenación, es que Bolívar se revela, por segunda vez, como excéntrico. En efecto, lejos de sucumbir a

[16] Bolívar Echeverría, "La religión de los modernos", en *Vuelta de siglo*. México, Era, 2006, p. 47.

[17] *Idem*.

[18] *Idem*.

[19] B. Echeverría, *Discurso de Caracas*. Puede encontrarse en la página electrónica del propio Bolívar Echeverría.

la normalidad de la modernidad capitalista y su religión irracional, a los cantos encantados que emanan del poder de las cosas, a las "bondades" que obsequia la enajenación, cultivó el discurso, la razón, las ideas, la reflexión. Su decisión no puede verse solamente como el uso de un instrumento indispensable para cumplir con la exigencia académica de la filosofía. En su caso, se trata de algo más profundo, más radical.

No puede pasar inadvertido que su inclinación por la filosofía se da, ya se dijo, por un lado, a partir de la posibilidad de un proyecto radical, y, por el otro, vinculado a la política. Por tanto, su dedicarse al discurso racional a través de la filosofía es en realidad el *ejercicio radical de la política* en un contexto que la proscribe como petición de principio. Justo en esa realidad capitalista que a finales de los años ochentas del siglo XX se erigió como la única posible y efectiva en todo el orbe; allí donde el rezo "compro, luego existo", es tan cotidiano; precisamente allí donde es una locura dedicarse a cosas tan poco redituables como pensar, Bolívar Echeverría lo hizo por más de cuatro décadas.

Con todo, el uso pertinente de la razón cuando se exige no hacerlo es insuficiente. Lo relevante en su caso es un *discurso crítico*. Éste, escribió, "es en definitiva el discurso de los seres humanos denigrados y explotados".[20] En otras palabras, el discurso crítico usa la razón para desentrañar y exhibir lo irracional de esta religión moderna que oprime y explota a la mayoría de los seres humanos al mismo tiempo que enajena al conjunto de la humanidad.

El discurso crítico del que habla Bolívar Echeverría no es de ocasión ni es en estricto sentido meramente académico. Las afirmaciones de este tipo de discurso, escribió, "sólo pueden expresarse como *refutación incesante y sistemática* del discurso que *prevalece* gracias a su servicio espontáneo al capital".[21] He aquí planteada la radicalidad y exigencia del discurso crítico que cultivó: debe ser incesante, sistemático e implacable. En otras palabras: o es *cotidiano* o no es nada, porque *cotidiano* es el poder del capital, *cotidiana* es la imposición de los designios del capital como la única solución posible de los problemas de la sociedad, *cotidiano* es el dominio de las cosas, *cotidiano* es el eterno retorno de

[20] *Idem*.
[21] *Idem*. Subrayado mío.

lo viejo (este poder de las cosas) en los movimientos que se proclaman opuestos al capitalismo. El que plantea Bolívar es un discurso crítico demandante y sumamente exigente. Y en tanto que tal, excéntrico para la modernidad capitalista y sus corifeos que se esfuerzan por hacer pasar por racional lo que es esencial y fundamentalmente irracional.

Tercera excentricidad

"La historia demostró que las revoluciones acaban por devorar a sus hijos", dice meditabunda la modernidad capitalista. "La única que les hace bien es la del *gadget*", remata. "¿Quién puede andar pensando en revoluciones de las otras?" pregunta, y solita se responde: "sólo un excéntrico".

El interesado en la biografía de Bolívar Echeverría debe prestar atención a su "arco vital", que por una parte coincide con el triunfo de la Revolución cubana en 1959, y por la otra, con la separación del poder de Fidel Castro en febrero de 2008.[22] Así, el biógrafo no puede prescindir de la relación de su biografiado con la revolución.

Al meditar sobre ella, Echeverría hizo una distinción pertinente entre el *mito de la revolución* y la *idea de la revolución*. El primero supone que la socialidad humana puede crearse de la nada, prescindiendo de determinaciones naturales o históricas.[23] La segunda, en cambio, tiene un doble significado, a cual más relevante. Por un lado, es "un instrumento conceptual para describir las transiciones históricas reales", y, por otro, "una idea normativa, aplicable a determinadas actitudes y actividades

[22] Las fechas no son arbitrarias. La primera la reconoció el mismo Bolívar Echeverría como esencial en su vida. La segunda es posible establecerla a partir de una coincidencia singular. El 13 de febrero de 2008 se inauguró, en La Habana, Cuba, la XVII Feria Internacional del Libro Cuba 2008, con la presencia de Raúl Castro, entonces todavía presidente interino de Cuba. Ese día Bolívar Echeverría y Raquel Serur se encontraban entre los invitados, ya que al día siguiente, el 14 de febrero, a las 13:00 horas, se presentaría el libro *Vuelta de siglo* de Bolívar Echeverría. Seis días después, es decir, el 19 de febrero, Fidel Castro renunció de manera definitiva al poder, fecha en la que Raquel Serur y Bolívar Echeverría regresaban a México procedentes de La Habana.

[23] B. Echeverría, "Modernidad y revolución", en *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998, p. 68.

políticas".[24] La vigencia y necesidad de esta idea de la revolución es nodal en su pensamiento. En virtud de esto es que aparece, por tercera vez, como excéntrico ante la modernidad capitalista.[25]

Su biógrafo ha de considerar que para él, dentro del contexto que privilegia la "ejecución automática" de un "destino" dictado por un "dios omnipresente y omnisciente" (la mano oculta del mercado), lo revolucionario, como "idea normativa", consiste en defender la secularización de lo político y "emprender" la emancipación del ser humano.

La secularización de lo político es, acorde con sus planteamientos, un movimiento de resistencia contra el "poder de las cosas" (funcionamiento automático del mercado dominado por el capital), contra la enajenación.[26] Implica, por tanto, la reivindicación de la capacidad del ser humano de autoconfigurarse, en el más pleno uso de su voluntad racional, *sin* hacer *tabula rasa* de sus determinaciones naturales e históricas.

Importa subrayar que para Bolívar Echeverría esta secularización no se da ni se puede dar dentro del Estado liberal moderno. En todo momento sostuvo que éste, en su versión nacional o global (entendida como una "entidad estatal trasnacional en ciernes") es solamente un requerimiento de la propia dinámica de acumulación de capital.[27] Es, diríase, la Iglesia de la religión imperante, con sus papas, obispos, sacerdotes y monaguillos.

Así, el ámbito decisivo para la idea de la revolución no está en la "política pura", sino en lo que Bolívar Echeverría llamó "lo político", una presencia constante de esa capacidad de autoconfiguración en el tiempo cotidiano de la sociedad que se actualiza de dos maneras. La

[24] B. Echeverría, "La izquierda: reforma y revolución", en *Utopías*, núm. 6. México, UNAM, FFL, marzo-abril de 1990.

[25] La modernidad capitalista confunde deliberadamente el mito de la revolución, al que alguna vez fue devota, con la idea de la revolución, para desechar ambas en beneficio de su propia estabilidad.

[26] Bolívar Echeverría define la enajenación de la siguiente manera: "La enajenación de la esencia humana consiste en el proceso mediante el cual su politicidad está siendo usurpada por las cosas, entendiendo por cosas el funcionamiento automático del mercado dominado por el capital" ("La nación posnacional", en *Vuelta de siglo*, p. 145).

[27] *Idem.*

primera, como práctica política, es decir, la que a través de la prueba de fuego de la reflexión política, del discurso racional, "ejecuta o impone la voluntad comunitaria a través de lo que ella dispone";[28] la segunda, en el plano de lo imaginario, allí en donde de modo virtual se funda y refunda la forma social en cuanto tal, como sucede con la fiesta, el juego y el arte.[29]

Desde la perspectiva de Bolívar Echeverría sólo en este ámbito es en donde *actualmente* tiene sentido la idea de la revolución. Por eso reconocía la importancia de diversos movimientos sociales que sin necesariamente aspirar a "hacerse del poder" de manera pacífica o por la "vía de las armas", disputan o resisten la lógica ciega del capitalismo. Aunque también con ellos fue implacable, al señalarles una y otra vez cómo el "poder de las cosas" se filtra, subrepticia o inopinadamente, tanto en su decir como en su actuar, estaba convencido que pese a todo, al resistir, éstos "emprenden" una voluntad de configurarse que escapa de alguna manera a la ciega ejecución de las exigencias del capital por parte de los Estados nacionales o posnacionales.

Pero resistir a los embates de la modernidad capitalista no es suficiente. Echeverría estaba convencido de la necesidad de edificar una modernidad realmente alternativa en la que la libertad y abundancia para todos los seres humanos sean el fundamento de su plenitud, hasta hoy cercenada por el capital. Destellos de esta modernidad están presentes en el tiempo cotidiano de la sociedad en general. Surgen una y otra vez, si bien viven impregnados de lo viejo. Desde esta evidencia y desde este lugar, Bolívar Echeverría pensó y escribió el conjunto de su obra, no desde una académica torre de marfil. Su biógrafo no puede obviar su incomodidad con las vanguardias intelectuales y partidarias. Su deber como pensador era, y lo dijo en todo momento, ofrecer un mirador desde dónde observar el punto de tensión decisivo en el que nuestra civilización se encuentra. Lo hizo como corresponde a un revolucionario comprometido con los oprimidos y marginales de todo el mundo. Nunca dejó de ser un "camarada", por más excéntrico que eso haya podido ser desde 1989.

[28] B. Echeverría, "Lo político en la política", en *Valor de uso y utopía*, p. 78.
[29] *Idem*.

La excentricidad de Bolívar Echeverría

La excentricidad de Bolívar Echeverría y su obra sólo es tal si se le aborda desde la modernidad capitalista. Su excentricidad es tanto mayor cuanto más natural se proclama aquella modernidad. Durante medio siglo, cual militante de los de antes, no cejó en buscar un mundo mejor. Hubo quien sin comprenderlo del todo lo acusó de haber claudicado cuando publicó su teoría del *ethos* histórico y el cuádruple *ethos* de la modernidad. Hay quien aún insiste en reconocerle su "originalidad" o "creatividad" por sus planteamientos sobre el barroco, escindiendo esta parte del núcleo duro de su discurso crítico, de sus argumentos sobre la urgencia de una modernidad *no* capitalista, de su militancia en favor de la libertad y la abundancia para todos los seres humanos, de su preocupación por redefinir la relación con lo Otro. Proceder así es acotar la riqueza y alcances del conjunto de su obra. No debe pasar inadvertido que Bolívar fue un radical, un hombre de izquierda, y a su modo, también, un revolucionario, en un mundo que reserva este título a inventores de tecnología desechable. Su vida y su obra otorgan un nuevo sentido a la palabra. A todos dejó consciente y deliberadamente un reto enorme. ¿Cuántos excéntricos habrá entre nosotros? Cosa de ver.

Desfaciendo entuertos: libertad y revolución en la obra de Bolívar Echeverría

● **DIANA FUENTES**

Ganar las fuerzas de la embriaguez para
el servicio de la revolución.
Walter Benjamin

I

Rosa Luxemburgo sintetizó la disyuntiva sobre la que se resolvió la historia del siglo XX en tres palabras: socialismo o barbarie. Bolívar abre la presentación a su primera obra, *El discurso crítico de Marx*, con una reflexión sobre el sentido de esta oposición, no para profundizar sobre el contenido del socialismo, sino para dilucidar el significado o la lógica de la barbarie. ¿Qué es lo que caracteriza a este tiempo como bárbaro?, se pregunta. ¿Es acaso una falsa disyuntiva? ¿Es más bien una sentencia del tiempo presente?

La posibilidad de girar el rostro al pasado reciente y observar la destrucción dejada por la marcha destructiva de la dinámica del mundo actual, no es exclusiva del *Angelus Novus*. El desastre está a la vista de todos. Es la sombra que acompaña a las expectativas del discurso de quienes insisten en "encontrarle siempre a todo, incluso a lo peor, el lado bueno, [ésos] que se resisten con recelo fetichista a sumar bajo el término de 'barbarie' todas las catástrofes y las masacres de su época".[1] Pero, desde el pesimismo de la razón, Bolívar enseña que hay que destacar que el planteamiento luxemburguiano declara la posibilidad de la emergencia de ambos estados y que por tanto se presupone la posibilidad de la elección.

[1] Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986, p. 11.

Éste es el punto de partida de la reflexión de Bolívar Echeverría, el reconocimiento de que el ser humano es histórico "porque las acciones que emprende en cada una de sus generaciones [...] comprometen a las generaciones siguientes",[2] y porque "las acciones del pasado tienen así la actualidad de lo inconcluso".[3] Su *punto de partida* es la afirmación de la historicidad de la acción humana desde el fundamento ontológico de la libertad.

Mas la pregunta sigue en pie: ¿qué es lo que distingue a la forma de la barbarie propia del mundo moderno de las manifestaciones barbáricas del pasado? La clave, dice Bolívar, es la ausencia de sentido. Es el discurrir de una historia a la que se le ha vaciado de contenido. La barbarie es el fenómeno de una vida social a la que se puede caracterizar con la famosa sentencia del rey Macbeth: "La vida no es más que un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furia, que no significa nada". No obstante, la evocación a la condena de Shakespeare, al ruido y a la furia contenidas en ella, no cobra en la reflexión de Bolívar los tintes siniestros de Faulkner —la diferencia es sutil, pero profunda—; porque para Bolívar, la metáfora no sentencia a la humanidad ni al futuro. Bolívar sabe que el sinsentido, que la narración sin coherencia en voz del idiota, es sin duda el sello distintivo del siglo precedente, pero reconoce, por otra parte, que su impronta no tiene por qué encarnar como destino en esta *vuelta de siglo*. Y no habría de serlo gracias a que frente a esta historia bárbara ha habido "otra historia deseada y posible a la que debe accederse mediante la revolución",[4] es la historia de la construcción de un *contra-sentido* que como contrapunto destaca y expone la historicidad y la singularidad de la tragedia actual y, con ello, la viabilidad de su superación. Contrapunto que como tal adquiere densidad al situarse desde la oposición y cuya materialidad se halla en una entidad política peculiar: la Izquierda,[5] a la que además corresponde una forma de discurso propia: la marxista.

[2] B. Echeverría. "Los indicios y la historia", en *Vuelta de siglo*. México, Era, 2006, p. 132.

[3] *Ibid*., p. 133.

[4] B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 11.

[5] *Idem*.

A dar voz y coherencia a esta forma de discurso para resignificar el presente —sin comprometer, ni confundir los planos de la teoría y la práctica—, dedicó lo mejor de sus reflexiones Bolívar Echeverría. Baste revisar textos como: “El sentido del siglo XX”, “¿Ser de izquierda, hoy?”, “De violencia a violencia”, “¿Dónde queda la izquierda?”, para observar este esfuerzo constante.

Por supuesto que representaría un equívoco pretender que hay una unidad cerrada o alguna especie de continuismo autorreferencial en la obra de Bolívar. Al lector atento, más bien, saltará a la vista en la lectura de sus primeros trabajos el compromiso manifiesto, militante, con la transformación social; no con una forma de transformación o con cualquiera, sino con la que corresponde a la de tradición comunista. Bolívar no sólo es abiertamente marxista en esos años, no sólo es un pensador crítico: es un teórico del comunismo. Sin embargo, la historia ha marcado el compás de la reflexión teórica de tradición crítica: la caída del bloque soviético, el fin de la Guerra fría, el triunfo de la “democracia”, el encumbramiento del liberalismo, la reconfiguración nacional, la profunda crisis de la izquierda revolucionaria y el retroceso de la cultura progresista; como fenómenos que han expuesto un mundo para el que parecen muy lejanas las posibilidades de un cambio destinado a la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

Así, algunos de los intelectuales vinculados con aquel compromiso fueron lanzados por el desencanto hacia el escepticismo; otros, muchos, por un arte camaleónico se adaptaron exitosamente a las nuevas condiciones; a otros, los menos, los volcó —sin renunciar a la convicción sobre la historicidad de los fundamentos sociales de la explotación—, a la reflexión y a la autocrítica honesta, para tratar de asir desde aquel contrasentido las contradicciones del mundo actual. Entre estos últimos se colocó a sí mismo Bolívar Echeverría. Esto a pesar de los embates de la compleja delimitación de la política y lo político en la actualidad, aunado al aparente desplazamiento de los puntos de crítica en la teoría contemporánea hacia nuevas temáticas. Pero es la convicción y la fundamentación del sentido de lo político en la forma natural de la producción y la reproducción humana, lo que permite a Bolívar sostener y reivindicar la vigencia del punto de partida de su posicionamiento crítico: la dimensión libertaria de la creación de mundo en el actuar

humano, desde su dimensión ontológica y por tanto transhistórica; es decir, sostiene —incluso frente al escepticismo del mundo actual—, la posibilidad de redireccionar la historia, no sólo como una necesidad del presente, sino como una determinación existencial. Habrá que recordar siempre que Bolívar fue primero un lector de Heidegger y Sartre, para después descubrir a Marx.

II

En uno de los ensayos de *El discurso crítico de Marx* se afirma que uno de los aspectos de la "autoafirmación teórica comunista-marxista —y, al mismo tiempo, la definición de su tarea teórica—… es: realizarse como teoría revolucionaria… [esto] quiere decir realizar la revolución también como revolución en el terreno específico del discurso teórico". Es por ello que en la serie de ensayos que integran esta primera obra, Bolívar se propone, entre muchos objetivos, renovar la actualidad del marxismo a partir de la formulación y del desarrollo de las implicaciones del *teorema crítico*[6] que articula el discurso de *El capital*. Para ello parte de un principio de criticidad, no en el sentido kantiano, sino en aquel que es más propio de la tradición proveniente de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, es decir, como un rechazo a que la teoría funcione bajo el supuesto de una realidad que nos ha sido dada como un *factum*, una realidad en la que los individuos acepten como preestablecidas las destinaciones básicas de su existencia. Es por esto una toma de postura en la que se somete a tribunal el presupuesto sobre la unidireccionalidad del desarrollo social.

El principio de criticidad no se explica como la actitud de extrañamiento ante lo otro, propia cierta forma de la filosofía, sino como una forma de situarse *frente a* la realidad actual, es decir, en oposición al poder que sostiene y naturaliza la explotación del hombre por el hombre mismo; es, por tanto, un *ponerse en situación* del que deriva un actuar subversivo, en este sentido con dimensión, sin duda, ek-sistencial. Y con precisión se puede indicar que esta actitud de resistencia y de rebeldía

[6] *Ibid.*, p. 16.

es la marca distintiva de la izquierda, es el talante contestatario que la distingue y que la coloca en la oposición radical; mas, como señala Bolívar, este colocarse en *contra* es un factor necesario, pero insuficiente para revertir el orden actual de la vida social. Es por esto que, señala Echeverría en aquellos años, el discurso sólo puede ser radical si es estructuralmente crítico, si "vive de la muerte del poder: de minarlo sistemáticamente; si su decir resulta de una estrategia de contra-decir".[7] Es radical si se constituye como un *logos* que cobra existencia en tanto asume la dialéctica de su antagonismo esencial.

De esta forma, la existencia de este principio de criticidad es una existencia necesariamente derivada, resultante de una actividad teórica de oposición permanente al *poder* dominante. De una insurrección explícita —ironiza Echeverría— a la fe de la religión que está hecha por y para la modernidad capitalista, y cuyo dogma medular dicta que el modo capitalista de producir y de reproducir la riqueza social no es sólo el mejor modo de hacerlo, sino el único posible.[8] Contra la aspiración que pretende hacer de ese dogma un principio naturalmente humano, propia de la economía política, Marx ya había dedicado sus mejores críticas. Así que para oponerse al principio regulador de la lógica del hombre moderno, es necesaria la construcción de la mencionada estrategia, en la que al prefijo *contra* se le acompañe del *decir*, esto es, de una forma discursiva que sea capaz de categorizar, de teorizar, la dinámica de la "modernidad realmente existente".[9] Para Bolívar Echeverría, entonces, la posibilidad de configurar dicho sistema discursivo se localiza en la profundización y el abono de lo que desde su perspectiva representa el *teorema crítico central* formulado por Marx en *El capital*, a saber:

> La idea de que todos los conflictos de la sociedad contemporánea giran, con su especificidad irreductible, en torno a una fundamental contradicción, inherente al modo capitalista de la reproducción social; la contradicción entre valor de uso y valor; entre dos "formas

[7] *Idem*.

[8] B. Echeverría, "¿Ser de izquierda hoy?", en *Vuelta de siglo*, p. 261.

[9] Como la denominaba Echeverría en alusión directa al término socialismo realmente existente, con la intensión de demostrar que el proyecto moderno sólo es la realidad de la forma en la que el proyecto moderno se ha concretado.

> de existencia" del proceso de reproducción social: una, "social natural", trans-histórica, que es determinante, y otra históricamente superpuesta, parasitaria pero dominante, que es la forma de "valor que se valoriza", de acumulación de capital.[10]

Bolívar focaliza la distinción establecida por Marx entre la reproducción del mundo de la vida —la producción y consumo de valores de uso— que obedece a una lógica cualitativa, una lógica natural propia de la realización de una comunidad, es decir, de un sujeto social identificado; en oposición a la "realización autovalorizada del valor mercantil capitalista" que posee una lógica propia, distinta de aquella a la que es contradictoria y a la que subordina o subsume bajo su primado mercantil.[11] Valor que al subsumir al valor "natural", le impregna de una nueva realidad, de una en la que una mesa deja de ser una simple mesa para que: "de su testa de palo broten quimeras mucho más caprichosas que si por libre determinación, se lanzara a bailar".[12] Realidad que se vuelve, al abandonar la dimensión de la forma natural, el escenario en el que los objetos convertidos en mercancías trasmutan en cosas sensorialmente suprasensibles. Ahí donde se conforma la forma fantasmagórica que caracteriza al mundo de fantasía creado por el fetiche de la mercancía.

El fundamento de esta contraposición se actualiza en el capitalismo como enajenación; se monta, afirma Echeverría, sobre el proceso mismo de reproducción del sujeto humano, sobre la dimensión ontológica del mismo. Se inserta en ese espacio en el que el sujeto debe salvarse permanentemente, en la escisión que le es constitutiva: en la necesaria confirmación de sí, en la actualidad de su ser en el flujo temporal de las cosas. La enajenación se instala en el espacio que se abre entre la dimensión del sujeto como productor o en el acto de producir y la dimensión del sujeto como consumidor, o en el acto consuntivo. Ahí, donde el ser humano salva el núcleo radical de este hiato que le es constitutivo y que le distingue de la mera animalidad, ahí, en la falta de

[10] B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 16.
[11] B. Echeverría, *¿Qué es la modernidad?* México, UNAM, 2009, p. 28.
[12] Karl Marx, *El capital*. México, Siglo XXI, t. I, vol. 1, p. 87.

correspondencia espontánea entre las dos dimensiones de su existencia; es decir, la enajenación se instala en el acto fundacional de la existencia.

Existencia que para Bolívar implica la construcción de la sujetidad, de la identidad o de la coincidencia de estos dos momentos. Momentos cuya congruencia o simultaneidad no nos es connaturalmente espontánea, ni por innatismo ni por instinto ni por hábito. Así, en tanto no hay determinación ontológica o metafísica sobre la forma específica en la que ser humano concreta ambos procesos, en tanto no hay un *continuum* natural; el ser humano está obligado a construir y reconstruir-se de forma permanente en la actividad práctica-productiva y en la actividad de consumo o de goce de lo producido. Es por ello, dice Bolívar, que "la actualidad se manifiesta como un compromiso entre la permanencia y la evanescencia, como la solución a un conflicto entre el ser y la nada". Es una forma de "escasez", una forma que podría llamarse "ontológica"; misma que caracteriza la condición humana y que le "condena a la libertad" en su contradicción. Es desamparo, contingencia, torpeza, por un lado; autarquía, autoafirmación, creatividad, por otro.

Bolívar une a esta comprensión de las determinaciones ontológicas de lo humano a la explicación sobre la implicación de la "revolución" técnica propia de la modernidad en su deriva capitalista. Y, con Sartre, da cuenta del cambio cualitativo que provocó el desarrollo de la industria en la era moderna: el fin del mundo de la escasez absoluta, la promesa de la escasez relativa y a la realidad de la escasez artificial. La "escasez absoluta", sobre la que se construyeron las instituciones de las "culturas primitivas", explica, es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de la amenaza omnipresente; misma que pone al pacto mágico con lo Otro como un recurso más efectivo para la producción de los bienes necesarios, que a la acción técnica. Pero, con el desarrollo tecnológico que generó la industria, la amenaza de la extinción que acosó siempre la actividad humana se cerró, y se concibió la posibilidad de que el mundo natural dejase de presentarse desde su carácter incondicionalmente inhóspito. No obstante, la promesa, afirma Bolívar, es la potencialidad de ese salto; sin embargo, la ganancia del capital, la extracción de plusvalor y la competencia propia de la sociedad mercantil, son la forma concreta que adquirió el potencial abierto por esa "revolución".

La sociedad mercantil, entonces, ha hecho uso del potencial de liberación propia del desarrollo técnico moderno sólo para reproducir, ahora de forma artificial, aquella forma de la escasez que acompañó durante milenios a la humanidad. Escasez artificial basada en el consumo, la producción y la circulación de mercancías, bajo la lógica de la subsunción de la forma natural a la forma de valor. Es esta lógica la respuesta a la particularidad de la barbarie propia de la sociedad actual. Es ella la marca distintiva de la desigualdad, la injusticia y el empobrecimiento actuales. Es la barbarie artificial.

III

El principio ontológico de la dimensión de lo político en el pensamiento de Bolívar abre la puerta a la libertad y la posibilidad histórica de un mundo diferente. Es desde el fundamento de la escisión existencial de lo humano, de la incompletud que lo caracteriza, de donde emana también la promesa del potencial de apertura ontológica propia de la condición humana. Es el punto de manifestación de la libertad.

Es la posibilidad del ser humano de reconfigurar la gregariedad animal, de darse forma así mismo en las formas sociales. Éste es el fundamento de lo político en Bolívar. Lo que le importa destacar es el hecho de que la socialidad no nos ha sido dada por naturaleza o no es el resultado de una continuidad histórico-progresiva o de ningún pacto fundacional, sino una permanente reactualización de sí misma. Es por ello, que en esa temporalidad, desde la dimensión cotidiana, lo social cobra cuerpo, se materializa. Pero su existencia está condicionada a esa permanente reactualización, y en ese punto de quiebre es que "la socialidad de la vida humana es una sustancia a la que se puede dar forma". Ello implica la capacidad de decidir sobre los asuntos de la sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana. Cultura es natura sublimada, trans-naturalizada, enseñaba, junto con otros, Herbert Marcuse; y sublimación es sacrificio creativo.[13]

[13] B. Echeverría, "Violencia y modernidad", en *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 2010, pp. 108-109.

Y, ¿qué es la revolución, sino la necesidad de alterar la legalidad vigente para crear una nueva configuración de la convivencia humana? Revolución que además es idea indispensable del discurso crítico. Pero cuidado, la pregunta sin duda es retórica, Bolívar fue muy radical al respecto. La revolución fundante de esta nueva legalidad no puede ser aquella que ha servido a la construcción de toda la cultura política dominante; no, no puede ser revolución institucional.

Pero además debemos, piensa Bolívar, asumir también la misma actitud crítica respecto del mito burgués de la revolución. De la revolución "antropocéntrica y antropolátrica", del mito de la revolución que cree que es capaz de re-fundar lo social, después de arrasar con las formas sociales heredadas, de ese mito que cree que hay que echar todo abajo para partir de una nada pura y prístina. Este mito de la revolución, afirma categóricamente Bolívar, es "un cuento propio de la modernidad capitalista".

Así, piensa, en realidad el concepto de revolución comunista o socialista ha permanecido siempre en una determinada ambigüedad. No obstante, en él anudan dos ideas centrales: una de ellas —la que le parece problemática para nuestro tiempo—, es decir, la que debemos deconstruir, es la idea de que la revolución quiere decir sustitución de la sociedad tradicional humana. La otra —la que sin duda reivindica—, es la idea de que la revolución socialista es una transformación social emancipadora. Esta última es la que tiene como principio la reivindicación de lo político y de la libertad; porque en ella se contiene la posibilidad de la transformación radical de las relaciones sociales de producción. Transformación en la que el valor de uso, el goce, la fruición, la fiesta, se liberen de la sumisión de la lógica de la valorización del valor.

Es decir, la revolución indispensable para la liberación de lo político, para otra forma natural de la vida social, para otra configuración del conjunto de necesidades y de disfrute del ser humano con el conjunto de capacidades y producción; para una relación distinta con lo Otro y con-nosotros. Para la liberación de la dimensión de lo político en su forma lúdica y festiva en el tiempo cotidiano. A ello está dedicada entonces la tarea del pensamiento crítico y la labor de la revolución teórica.

Por ello es que en medio de la situación de crisis generalizada de la cultura política, el pensamiento de Bolívar no está metido en una bo-

tella lanzada al mar para un futuro lector imaginario. La actualidad de su obra está fundada en la vigencia del mundo sobre el que da cuenta. Es por esto que me sumo al manifiesto, me sumo a *contra-decir* el decálogo de la religión de los modernos al que nos convoca la obra de Bolívar Echeverría, a minar el dogma de fe que lo sustenta. Dogma no difícil de detectar, pero imposible de reconocer sin hacerse de la obra que, en palabras de Bolívar, encabeza el *Index librorum prohibitorum* neoliberal y posmoderno, es decir, *El capital* de Karl Marx.[14] A asumir la estrategia herética que contiene en sí la convocatoria a la que atiende y a la que nos requiere la totalidad de la obra de Bolívar Echeverría. Por ello, el mejor homenaje es aquel que se compromete con el estudio de esta empresa.

[14] B. Echeverría, "El *ethos* barroco", en *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*. México, UNAM/El Equilibrista, 1994.

El mito de la revolución

● **CARLOS OLIVA MENDOZA**

> No hay mal inesperado: En un segundo todo regresa al caos.
>
> Simónides

I

Quiero comenzar estas líneas siguiendo una estrategia de argumentación de Bolívar Echeverría que es de estirpe heideggeriana: la radical reducción de una teoría con el fin de que, ya fragmentada, las mónadas de sentido puedan recolocarse en el discurso. Sólo con esta estrategia, me parece, es posible realizar el montaje teórico de carácter formal y existencial que reivindicaba Echeverría para hacer teoría en el fin del siglo XX y los inicios del XXI.

La obra de Bolívar Echeverría tiene como eje interno el estudio del uso o la utilidad que damos a las cosas en nuestro proceso de socialización. A partir de este índice, desarrolla un montaje que supone, por detrás del uso, la existencia de una forma natural. Esta forma natural se

> [...] refiere, dice él, exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia "artificial", no natural, es decir, contingente, autofundado, debe siempre construir sus formas en un acto de "trascendencia de lo otro" o de "transnaturalización", acto que hace de ellas formas construidas a partir de protoformas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, "negadas determinadamente", permanecen en ellas en calidad de sustancia suya.[1]

[1] Bolívar Echeverría, comp., *La americanización de la modernidad*. México, Era/UNAM, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, 2008, p. 45, n. 13.

Para que esta permanencia de protoformas no devenga en una metafísica de carácter sustancial e idealista, Echeverría acentúa el estudio de las metafísicas materialistas, tal como lo hace Marx respecto al materialismo de Feuerbach, y trata de salir del problema de un materialismo vulgar —enajenante en su vitalidad y plenamente entregado al fetichismo— acentuando el proceso de formalización, incluso en los universos enajenados y enajenantes y en las derivas radicales de fetichización. En este sentido, Echeverría puede, como lo hiciera Kant, reformular una metafísica; pero no en el sentido de preguntar por las condiciones de posibilidad de alguna dialéctica entre las formas naturales y su concreción humana, sino en el despliegue, no trascendental sino transhumano, que hacen las dos "esencias" que se reafirman en el comportamiento de ruptura humano: la *libertad* y el *lenguaje*, o dicho en términos más concretos, el ejercicio de la política y el proceso social de significación. Esto explica por qué, esencialmente, la obra de Echeverría es una semiótica de la modernidad que despliega con una inusitada fuerza una teoría crítica que vindica siempre la constitución metafísica de lo político; y una fenomenología y hermenéutica de la cultura que ilumina, reactualiza e incluso transforma las posibilidades del lenguaje y pensamiento que la enuncia. La teoría crítica y las formas de actualización de lo moderno han sido modificadas, en ciertos grados, después del remontaje que hizo de éstas Echeverría.

Quiero insistir en este punto. Bolívar Echeverría es el tipo de pensadores que transforma, en la medida en que abre un nuevo sentido de la infinita transnaturalización del artificio humano, nuestras posibilidades de acción en el mundo. Esto, además, no lo vamos a encontrar en sus obras; de ahí la perplejidad de su muerte, que puede experimentarse como inverosimilitud o como catástrofe para quienes tuvimos la dicha, o la desgracia en el momento de su muerte, de conocerlo. Quiero decir que para que su obra existiera debieron de suceder, como en Borges, en Lezama, en Rulfo o en Onetti, una serie de sumas secretas del español. En este sentido, vamos a ver de manera nebulosa esas transformaciones; están sólo a flor de piel, en la electricidad de las imágenes, como la que tengo al lado, en algunas anécdotas, en los recuerdos de sus gestos o la singularidad de su persona, que Manuel Lavaniegos ha llamado "radicalmente amistosa" o en "su caballerosidad y elegancia mestiza"; en su

extravío y en su franqueza. También la vamos a encontrar, como lo han mostrado muchos de los participantes en este homenaje, en su ludismo, en el goce despilfarrador, erudito, erótico y ocioso de su acercamiento a la cultura; en su sutileza de polemista, realmente, la sutileza del sabio; en lo que ha referido Sánchez Vázquez el día de ayer: su ejercicio de la ironía y la crítica; también, y esto es fundamental, intuiremos esas transformaciones, como lo detectó Federico Álvarez, en los epígrafes y las escasas citas de sus obras, ahí se desvela la tristeza que acompaña a toda vida; otro lugar privilegiado será en su voluntad de secularización, esto se encuentra en sus prólogos, sus traducciones, sus recortes heréticos de las obras que trabajaba y traducía, su ruptura formal, en muchos sentidos, con las estúpidas y estériles normas de escritura de la academia contemporánea. Será después, me parece, cuando en su obra podamos ver toda la innovación transformadora de su pensamiento. No por incapacidad nuestra, sino por la apertura misma que propone al español, más aún, a las posibilidades de la lengua y el pensamiento.

Dicho lo anterior, creo que me podría retirar, pero haré un intento, una aproximación, para recordar sus radicales tesis sobre la revolución y señalar, tan sólo, lo que me parece sigue después de su crítica a la idea de revolución.

II

La teoría crítica de Echeverría se fundamenta, para no caer en lo que llama las dos modalidades de la teoría del capitalismo, la modalidad materialista empírica y la modalidad idealista-racional, en una relación semiótica básica que consiste en producir y significar. Esta relación impide entender el desarrollo del capitalismo como un hiper-materialismo, donde la relación básica sería producir y consumir, hasta reducir, como sucede en algunas franjas de la barbarie capitalista, el hecho central de la producción a la esfera del consumo; zonas donde al producir ya consumo mi tiempo, mi espacio, mis satisfactores, como por ejemplo en los submundos de la crueldad y la violencia absoluta que se reproduce sin mediaciones de conciencia, como por ejemplo, en las intervenciones de las llamadas fuerzas del orden en la vida civil, en este inicio

del siglo. También le impide entender al capitalismo como un proceso racional, donde el proceso, nuevamente reducido al hecho de producir y consumir, tiene un correctivo eidético o racional, que reencauza la explotación del trabajo en el proceso de producción a través de un reajuste en las políticas de consumo y en la redistribución de la riqueza. Salida falsa en tanto forma ideal que se pospone indefinidamente ante el hecho concreto, y a la par fugaz, del consumo de la mercancía que realiza la socialización y delega el correctivo a la empresa nacional y sus aparatos de poder, eliminando, en ese momento, el propio ejercicio de conciencia del ciudadano o la ciudadana.

Frente a estas formas de la teoría capitalista, Echeverría optó por estudiar la relación a partir de una semiótica de la modernidad, donde se concreta un materialismo que se formaliza subjetivamente, un materialismo dialéctico en la terminología marxista, que propone una jerarquización o materialización histórica a partir del estudio de las formaciones culturales y las mitologías modernas. En este contexto, y de ahí que Echeverría abandone en gran medida la terminología del marxismo, su interés principal es el estudio de la concreción semiótica de las prácticas sociales. En la edición de *Las ilusiones de la modernidad*, donde se compilan sus ensayos desarrollados entre 1987 y 1993, Bolívar lo dice con claridad. La pregunta que fundamenta los textos de ese libro es la siguiente: "¿De qué manera se encuentra conectada esta estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico que se vive efectivamente, con los mitos que otorgan dramaticidad y sentido a los comportamientos de la vida cotidiana?"[2] En especial, en sus deslumbrantes 15 tesis sobre la modernidad, señala,

> [...] se pretende argumentar en contra de quienes conciben la crisis actual como una crisis de la modernidad en cuanto tal o como una crisis de crecimiento de su modalidad capitalista y en favor de quienes piensan, por el contrario, que se trata de un proceso en que la modernidad […] pugna por mantenerse en su sitio, cambia de piel a través de grandes cataclismos históricos y de mínimas catástrofes

[2] B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 11.

> cotidianas, acosada por una forma alternativa de modernidad —una forma poscapitalista— que tal vez algún día llegue a sustituirla.[3]

La cita es muy clara, para Echeverría, ni se trata del fin de la modernidad, ni de una crisis artificial propiciada por el propio sistema; se trata de la posibilidad real de la concreción de una forma moderna poscapitalista. En este sentido, en ese contexto, ¿cuál es el papel de la revolución?

La respuesta a esta pregunta tiene tres planos en la obra de Echeverría. Existe una respuesta descriptiva, desarrollada en su ensayo "Posmodernidad y cinismo", una respuesta sintética, en la "Tesis 9" y una actualización pragmática en el ensayo intitulado "A la izquierda". Voy a resumir este proceso.

Echeverría sostiene que el "'realismo' de la cultura política moderna […] se cumple mediante la construcción de un *complejo mítico* que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia".[4] El referente básico del complejo mítico es la *revolución*. De manera sorprendente explica este hecho. En primer lugar, la revolución es entendida como "el resultado del acontecimiento de ciertos actos fundantes en los que la colectividad social decide constituirse a sí misma de una determinada manera".[5] No obstante, en una segunda lectura, señala que en estos actos se realiza una hipóstasis idealista de "la experiencia básica de la vida social moderna",[6] esto es, de "la experiencia del mercado como *locus* privilegiado de la socialización".[7] *Locus* donde lo primordial es la vigencia del valor económico, no el uso o utilidad en el proceso de socialización. En este sentido, la validez del mito de la revolución se sustenta, cito a Echeverría, "en la capacidad efectiva del 'mundo de las mercancías' de alterar permanentemente la figura concreta de las relaciones sociales de convivencia —la misma que se transmite a la pretensión de la cultura política moderna de ser

[3] *Idem*.
[4] *Ibid*., p. 42.
[5] *Ibid*., p. 43.
[6] *Idem*.
[7] *Idem*.

la realización de la utopía—".[8] Dos rasgos más anota Echeverría en esta crítica feroz al concepto de revolución. Por un lado, la cultura política moderna, al ser intrínsecamente revolucionaria, menosprecia la forma natural, la considera una cantidad insignificante que puede ser trascendida en el despliegue revolucionario de la libertad humana. Una "especie de defecto excusable del material social sobre el que la actividad política ejerce su acción modeladora",[9] dice Bolívar Echeverría. Por el otro, para la vigencia del mito revolucionario es esencial la existencia del ideal de la nación y el conflicto democrático. De no existir estas mitologías, no es posible generar las fuerzas revolucionarias, que deben fundarse en el artificio de la "empresa estatal" que da identidad a los sujetos que revolucionan y restablecen el pacto democrático en los márgenes de la nación. Frente a esta crítica, es que podemos comprender el abandono del mito revolucionario, en especial frente al montaje superfluo, en tanto fracaso de la ampliación del mundo de la vida, de las mitologías modernas de la nación y la democracia. Ahora, ¿es este abandono definitivo?

La respuesta está encadenada a lo que Echeverría señalaba: la crisis actual no parece colocarnos fuera del proceso civilizatoria de la modernidad. Porque su núcleo de sentido, el campo de producción y significado, no parece estar agotado. Echeverría señala otra posible acepción de la revolución que mostraría su vigencia. Una idea de la revolución no como hecho absoluto, sino como hecho radical, ya se esboza, contrapuntea Echeverría, en el discurso crítico de Marx. Esta idea implicaría algo que potenciará, desde mi punto de vista, el desarrollo de la teoría de Bolívar Echeverría en los siguientes tres lustros a partir de 1995 y que podemos entender bajo una interrogante, *¿cuál es, si aún existe, la radicalidad del hecho revolucionario?* La respuesta, enigmática aún ahora, está, entre otros espacios y tiempos, en la derrota de la teología revolucionaria sucedida hace siglos en América.

Para entender esta idea, podemos recordar que Echeverría indica que Marx gesta un concepto de revolución que no implica, primordialmente,

[8] *Ibid.*, pp. 44-45.
[9] *Ibid.*, p. 44.

> [...] la materialización de un ideal generado por el discurso político en calidad de sujeto, sino que debe de ser pensada como la reactualización espontánea de un conflicto que se encuentra en las raíces mismas de la vida social, que fue falsamente resuelto —neutralizado y postergado— en la historia pasada y cuya solución en circunstancias diferentes merece ser (requiere ser, puede ser) intentada una vez más.[10]

Se trata de un concepto que tiende, de manera metafísica, a acentuar, una vez más a través del valor de uso, las potencias inscritas en la forma natural. Señala Echeverría: "El núcleo duro, lógico-instrumental, de la idea de revolución [...] pertenece a un conjunto de categorías descriptivas de la dinámica histórica efectiva; se refiere, en particular, a una modalidad del proceso de transición que lleva de un estado de cosas dado a otro que lo sucede".[11] Lo que realmente está haciendo aquí Echeverría es un discurso hermenéutico, con una variante materialista importante y que fuera destacada ya por Walter Benjamin: la importancia para el materialista histórico y dialéctico consiste en rescatar las mónadas del discurso histórico y señalar o describir su poder revolucionario. Se trata, en Echeverría como en Marx, de una muy radical hermenéutica de corte romántico. De hecho, esto le permite la reivindicación moral de una posición política: "De izquierda —podría decirse— son todas aquellas posiciones ético-políticas que [...] rechazan la inercia represora y destructiva del [estado actual de las cosas] y toman partido por la transformación total o parcial del mismo, es decir, por la construcción o la reconstrucción de la armonía entre una sustancia histórica y su forma".[12] Se trata, en el fondo, de una hermenéutica criptorromántica que podrá, en la acción, reivindicar esto que Bolívar Echeverría llama el carácter encendido de la utopía política en su momento revolucionario.

Sin embargo, lo que es sorprendente de Echeverría, de ese despliegue que él representa en nuestro lenguaje, es su renuncia a permanecer en ese *ethos* romántico que comprende de manera fulgurante y que podría haber abierto, como lo señaló Bartra ayer, infinitos campos de

[10] *Idem*.
[11] *Ibid*., p. 29.
[12] *Ibid*., p. 34.

comprensión. Las preguntas que podrían guiarnos para intentar comprender el desarrollo del marxismo romántico de Bolívar Echeverría a un marxismo barroco son las siguientes: ¿por qué el núcleo duro de la noción de revolución no imanta la socialización toda, por qué sólo puede quedarse en la experiencia individual, ya sea genial o incendiaria o melancólica del *ethos* romántico? ¿Cuál, si no lo es el modo romántico, es el modo de dramatización de la vida en el capital, que podría resistir, sin caer en el modo contemplativo de lo clásico o en el modo militante del realismo?

La respuesta la encuentra Echeverría buscando, en un lance increíblemente riesgoso para la filosofía, el sentido de las formas nucleares de la vida moderna en las formas de subsunción real del principio de libertad o autarquía y de significación o configuración del sentido, esto es, en las formas de socialización enajenadas y fetichizadas.

> La “teoría de la enajenación”, dice Echeverría, no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la “sociedad política” y su estado. Si bien la tradición de los marxistas ha reunido ya muchos elementos esenciales, una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.[13]

Y partir de este concepto marxista de enajenación, que descansa en la criticidad, pero a la vez asunción, del acto fetichista de la sociabilidad moderna, implica comprender la imposibilidad de abandonar el espacio enajenado o, en otros términos, reconocer en estas ruinas del valor de uso los principios o fragmentos de la forma natural que actualizan y potencian otra sociabilidad, una sociabilidad que quizá se constituya como poscapitalista.

> La teoría de la enajenación como teoría política, dice Echeverría, debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la “república de las mercancías” y su “dictadura” capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado

[13] *Ibid*., pp. 174-175.

> de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social.[14]

En este sentido, continúa Echeverría:

> Si la teoría política basada en el concepto de "cosificación" acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus *intereses* civiles en *voluntad* ciudadana. Sólo sobre esa base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución.[15]

Como puede observarse aquí, Echeverría deja abierto el índice práctico de la desvencijada política moderna, donde ahora, en el siglo XXI, el conflicto primordial es entre reforma y reacción, pero siempre mantiene en latencia, como él mismo lo ha anotado, el conflicto entre barbarie y revolución. Pero esto es sólo un índice pragmático con el que Echeverría, me parece, cierra un ciclo muy importante de su teoría y se despide, desde mi punto de vista, de forma definitiva de la teoría occidental capitalista. Seguirán en progreso, después de los noventas, básicamente tres cosas en su desarrollo teórico, sólo las enuncio:

a) Su adscripción, luminosa, escéptica y lúdica, a lo que Platón llamara las filosofías de oriente. Esto es, las filosofías radicalmente materiales, que reconfiguran a través de la forma natural el conflicto de lo humano en términos transustanciales o, frente a

[14] *Ibid*., p. 175.
[15] *Ibid*., p. 176.

san Agustín, en términos transcristianos. Éste es, desde mi punto de vista, el montaje último de una filosofía oriental y material transterrada que se formaliza, como teatralización absoluta, en el barroco europeo y se radicaliza en América.

b) El abierto uso e investigación del marxismo como una filosofía moderna que desarrolla una metafísica de carácter material y abre las posibilidades de una semiótica artificial que actualiza, en la catástrofe, a la propia modernidad.

c) El abandono de la utopía revolucionaria, y el estudio del mesianismo benjaminiano como el preludio del azogue natural, manifiesto de forma muy claro en las catástrofes naturales actuales y sus analogías económicas y militares, que se inscriben no en el sentido, sino en la ruptura de sentido que indica la crisis terminal del proyecto humanista del capital.

Pienso, en suma, que con Bolívar Echeverría murió, por ahora, un resplandeciente pensamiento que vislumbraba el regreso del discurso teológico en los términos que él lo refería a Benjamin. Un discurso

> [...] que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo; un uso que no requiere partir de la anulación del azar, sino que, por el contrario, reconoce en él el fundamento contingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad. Un uso del discurso racional que es capaz de entender al otro como sujeto; de no vaciarlo y empobrecerlo reduciéndolo a mero objeto (naturaleza), a mero cúmulo de recursos naturales siempre renovables que están ahí “gratis”.[16]

Posiblemente el enigma y develación de esta reformulación de la teología, quizá una nueva teología revolucionaria, como él se refería a la propuesta barroca de la modernidad, está en reconocer que nuestra deidad, hoy, es el azar.

[16] B. Echeverría, comp., *La mirada del ángel: en torno a las* Tesis sobre la historia *de Walter Benjamin*. México, Era/UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, p. 30.

Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación desde la esperanza en la modernidad

● **LUIS ARIZMENDI**

Sartre decía que la muerte constituye una "violencia indebida", una violencia impropia o una contingencia que no debería ser porque la vida anhela infinitud. Heidegger sostenía que la autenticidad se alcanza cuando el hombre, consciente de ella, se adelanta hacia su propia muerte. Y cuando un ser humano elige libremente hacer de su vida una experiencia que lo lleve a ser cada vez más de sí mismo y crea una obra que se vuelve un legado, se siente más aún la verdad contenida en esa doble afirmación. Justo porque la muerte es la aniquilación de todas las posibilidades, es imprescindible darle la vuelta para explorar la trascendencia como posibilidad. En este sentido, el mejor itinerario para rendirle homenaje a Bolívar Echeverría —tuve el honor de que fuera mi maestro— consiste en imprimirle vida a *la especificidad histórico-heurística de su mirador crítico que constituye* —hay que decirlo alto en todas sus letras— *el horizonte más adecuado para abrir el renacimiento del marxismo en el siglo XXI* —renacimiento al que explícitamente convoca en su ensayo finisecular: "En la hora de la barbarie".[1]

Su mirador permite escudriñar y conceptualizar, como ningún otro horizonte de intelección, la ambivalencia radical o esquizoide que rige la compleja relación entre capitalismo y modernidad. Precisamente, porque sabe percibir que nosotros, sujetos de la vuelta de siglo, nos encontramos insertos en un tiempo de vorágine y transición que entrecruza las potencialidades más prometeicas de la modernidad, las posibilidades de mejoramiento del mundo humano, de la vida que trae consigo el

[1] *El Buscón*, núm. 5. México, 1983, pp. 116-124. Destacado ensayo, de título sumamente revelador, que fue convertido en la presentación de su libro *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986, pp. 11-16.

desarrollo tecnológico más avanzado de la historia civilizatoria, con la devastación y la catástrofe que les impone el capitalismo, suspendiendo aquellas sin lograr abolirlas, cuando las domina o subsume realmente.[2] Después del siglo XX, el siglo de las guerras sin fin —puesto que éstas nunca se detuvieron y sólo cambiaron de lugar—, el siglo XXI ha empezado a radicalizar la continuidad del "sin sentido" de aquél porque en éste se conjugan y atraviesan, con una medida inédita, *progreso y devastación*.

Para comprender los alcances tan profundos con los que el mirador de Bolívar Echeverría permite descifrar la ambivalencia esquizoide del siglo XXI es preciso verlo emerger de uno de los acontecimientos histórico-políticos más relevantes del siglo XX. En este sentido, mirar hacia atrás se torna decisivo para mirar hacia adelante.

Bolívar Echeverría es un hijo pródigo del 68 alemán

Al final de "El ángel de la historia y el materialismo histórico", este fascinante ensayo en torno a Walter Benjamin, incluido en *Vuelta de*

[2] La traducción que Bolívar Echeverría realizó de extractos clave directamente seleccionados por él del *Manuscrito 1861-1863* —el manuscrito más importante de entre aquellos que Karl Marx elaboró, entre 1857 y 1865, previa y paralelamente a *El capital* pero como contenido esencial de su proyecto de crítica de la economía política—, resulta relevante por la traducción precisa de conceptos que dan nombre y perspectiva heurística a un horizonte total de comprensión del desarrollo capitalista que en la edición para el FCE realiza Wenceslao Roces, inolvidable por ser la primera traducción completa al español de *El capital*, nunca aparecen. Más que el contraste ante una edición del *magnum opus* de Marx, hay que decir, Bolívar Echeverría es el gran introductor de la teoría de la subsunción en América Latina y en la historia del debate mundial es el primero en posicionarla como pieza central de *El capital*. La presentación de *Cuadernos Políticos* (México, Era, 1983, núm. 37, pp. 2-3), donde se publican estos extractos con el título "Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización", es de suma importancia porque, complementando los planteamientos que había expresado en sus ensayos "Esquema de *El capital*" (1977) y "Clasificación del plusvalor" (1978) —contenidos en *El discurso crítico de Marx*—, integra la trilogía de textos en los que Bolívar Echeverría formuló, por primera vez por escrito, la ambivalencia progreso/devastación como fundamento epocal de la modernidad capitalista.

siglo,[3] Bolívar Echeverría refiere el impactante trabajo de Carl Amery, *¿Auschwitz comienza el siglo XXI?*[4] Una obra que, desbordando las definiciones convencionales del nazismo —que lo reducen a un episodio rebasado que sucedió en el siglo anterior—, observa, con base en una actualización histórica que lo reedita mediante su reconfiguración, que el nazismo puede dejar atrás su antisemitismo con el proyecto de la shoá, pero sólo para imprimirle una mejor forma de funcionamiento a su proyecto histórico nuclear: el proyecto del *planet managament*, es decir, el proyecto de la dominación tecnocrática totalitaria del planeta, en el que, en pleno siglo XXI, garantizar el acceso al confort y la opulencia para unos puede exigir no sólo la marginación o la exclusión, sino incluso el franco exterminio de muchos "otros". Si lo pensamos ordenando su formulación desde la crítica a la técnica apocalíptica moderna, deberíamos además decir: ¿Hiroshima comienza el siglo XXI? Plantearlo de este modo es crucial, puesto que abre la perspectiva que permite vislumbrar la especificad histórico-heurística de la criticidad tan singular propia del discurso de Bolívar Echeverría.

No cabe la menor duda, su horizonte de intelección tiene como fundamento genético el 68. Sin éste su contribución es incomprensible y hasta enigmática. El 68 constituyó un movimiento antiautoritario en el Tercer, en el Segundo, pero también en el Primer Mundo. Debajo de las diferencias que existieron entre los más diversos 68, que variaron según el país en el que cada uno estalló, el 68 se cohesionó integrando el primer movimiento social mundializado de la historia de la modernidad: lo que unificó a nivel global a todos los 68 es que conformaron una respuesta al Estado autoritario en todas sus modalidades tanto occidentales como orientales. Y, a la hora de evaluar el 68 mundial, puede verse que el de mayores alcances fue el 68 alemán. En Alemania, el repudio a la intervención bélica de Estados Unidos en Vietnam, no sólo condujo al apoyo a los movimientos coloniales tercermundistas y se complementó con el cuestionamiento a la continuidad en las instituciones germanas de funcionarios de la era nazi, se radicalizó asumiendo la crítica a la posibilidad del holocausto nuclear. En este sentido, en Alemania, después

[3] B. Echeverría, *Vuelta de siglo*. México, Era, 2006, p. 129.
[4] C. Amery, *¿Auschwitz comienza el siglo XXI?* México, FCE, 2002.

de Hiroshima y Nagasaki, con la promoción del desarme nuclear, el 68 conformó la primera respuesta global al contrasentido que el capitalismo le imprime a la modernidad, volviéndola devastación.

Bolívar Echeverría, junto con José María Pérez Gay, formó parte del "Grupo del Tercer Mundo" de Rudi Dutschke —quien dirigió el movimiento estudiantil alemán y sostuvo lazos directos con Herbert Marcuse, lazos que Bolívar Echeverría nunca se atribuyó. Si por ser la novela que narra la historia de Dutschke es inolvidable, *Tu nombre en el silencio* de Pérez Gay adquiere ahora, ante la lamentable pérdida del autor de *Las ilusiones de la modernidad*, una vigencia primordial. Esta hermosa novela, en el pasaje central que le da nombre, cita el cartel que detonó el 66 alemán —puesto que allá empezó un par de años atrás— y que en un solo día convocó a más de 2 500 estudiantes en el centro de Berlín occidental. En él, con un tono impactante, se muestra que, junto a la conversión de la modernidad con el capitalismo en la marcha interminable de una catástrofe, el silencio desde el anonimato y la multitud instala una complicidad esencial que dota de viabilidad a esa conversión.

> Erhard y los partidos políticos de Bonn respaldan el asesinato de miles de personas exterminadas con napalm y gas defoliador.
>
> La intervención de Estados Unidos en Vietnam lesiona los intereses del sistema democrático.
>
> Quien se atreva a revelarse contra la explotación y la represión, será exterminado…
>
> Los pueblos de Asia, África y América Latina luchan contra el hambre, la degradación y la muerte…
>
> En Cuba, Vietnam y el Congo la respuesta de los capitalistas es la guerra.
>
> Los países capitalistas y socialistas se ponen de acuerdo a costa de las naciones débiles y subdesarrolladas…
>
> Nosotros ayudamos a los explotadores para llevar a cabo el genocidio…
>
> ¿Cuánto tiempo más vamos a permitir que sigan asesinando en nuestro nombre?[5]

[5] J. M. Pérez Gay, *Tu nombre en el silencio*. México, Alfaguara, 2006, pp. 208-209.

Precisamente, ésta es la época de la que va a nacer el sujeto teórico y político Bolívar Echeverría. Frente y contra ella, va a hacer estallar los marcos con los que el marxismo, en el curso del siglo XX, había sido absorbido y vencido por el mito del progreso.

Nada de que la certeza de niveles de vida cada vez más elevados y la generalización impostergable de la prosperidad generalizada constituyen una tendencia inherente al progreso económico del "capitalismo organizado" o de que el diseño de una política económica apropiada y eficaz desde los Estados-nación puede adelantarse a los acontecimientos guiando la acumulación del capital en dirección hacia una economía de bienestar, como ha sostenido el marxismo socialdemócrata. Nada, en el polo opuesto, de que la tendencia al derrumbe constituye un futuro pronosticable del capitalismo que sucederá más temprano que tarde para conducirnos a la salvación como progreso político, como promulgó, para autojustificar su mesianismo autoritario, el marxismo soviético. Ninguna admisión de la negación del sujeto o, lo que es lo mismo, de la reducción de la historia moderna como destino.

Justo introduciendo, con la figura de la aclamación o incluso con la figura del desdén al capitalismo, el mito del progreso, es decir, la ilusión de que la historia contemporánea está regida por una fuerza de arrastre que garantiza indeteniblemente su marcha sólo hacia adelante, el discurso crítico es metamorfoseado para hacer de él un "saber que no sabe nada" (Sartre). A este corpus del marxismo progresista o ideológico, que infortunadamente resultó hegemónico el siglo anterior, se contrapone polarizadamente Bolívar Echeverría.

Considera que aquella circunscripción realizada por alguien como Michel Foucault de la teoría marxista como un discurso carente de actualidad debido a su participación dentro de los estrechos alcances faltos de radicalidad del horizonte decimonónico, un horizonte cuya "encomienda" se reduce a "establecer para el hombre una permanencia estable sobre esta tierra, de la que los dioses se habían apartado o esfumado", un horizonte entregado simplemente a la generación y la distribución de los "bienes terrenales" para darle forma a una "encomienda" si no mezquina (como la llamaría Heidegger) al menos sí superficial, sólo es legítima si por teoría marxista se entiende la versión que hizo de ella un discurso vencido e integrado al mito del pro-

greso.[6] En cambio, si desbordando a Foucault, se examina al discurso crítico de Marx como uno cuya afirmación imprescindiblemente demanda su contraposición sustancial con el mito del progreso, puede verse que en su discurso, justo en la medida en que se asume la "encomienda del pensar" a contrapelo, la peligrosa inminencia del "fin del Hombre", se contiene el cuestionamiento más radical a la historia contemporánea, la crítica que hace pedazos los marcos del discurso del poder.

A partir de allí, superando las miradas polarizadas pero coincidentes en su definición unívoca o unidimensional de la modernidad, desde la ilusión, como una época de puro progreso o, al revés desde la desilusión, como una época de pura devastación, la esencia de la modernidad capitalista es descifrada sin igual por Bolívar Echeverría dando cuenta de ella como una era ineludiblemente ambivalente en la que el progreso está ahí pero en tanto sus mejores trayectorias, genuinamente viables y factibles, son bloqueadas y sometidas para, a partir de cerrarlas una y otra vez, postular e implantar justo otras que modernizan la técnica planetaria por vías funcionales al desarrollo del poder del capitalismo y, desde él, no se detienen ante la devastación del mundo social y natural que traen consigo. Porque la historia de la mundialización capitalista esta tutelada por la combinación incesante de progreso y devastación es que su encrucijada epocal es muy radical: socialismo o barbarie.

Identificando al mito del progreso como un obstáculo para la crítica de la relación entre capitalismo y modernidad, Bolívar Echeverría lo encara y lo desarma realizando una recuperación muy luxemburguista de la encrucijada "socialismo o barbarie", que lee complejizándola —ahora puede verse claro— con la fina mirada de Walter Benjamin. La barbarie no sólo sería, así, ese estado de furor autodestructivo, ubicado fuera de las normas de la cultura, que traería el derrumbe del capitalismo al hundirse acompañado por la derrota del proyecto de afirmación del sujeto como fundamento de la historia. La barbarie es esa dolorosa forma social en la que el triunfo del capitalismo decadente —que no es sinónimo de capitalismo en declive o decadencia— instala al interior de los dominados modernos un estado de *bellum omnium* contra *om-*

[6] B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, p. 14.

nes (guerra de todos contra todos). La definición de barbarie de Rosa Luxemburgo, en su célebre folleto *Junius*, barbarie es la conversión de la civilización en un inmenso cementerio, que la conceptualiza como una forma frecuente pero intermitente inserta en la historia del capitalismo, es heredada cruzándola con la que formula Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*, "la tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en el cual vivimos es en verdad la regla", para desembocar en una incisiva comprensión de la modernidad capitalista como un simulacro de paz[7] que hace de la barbarie un acontecimiento trágico incesante, ininterrumpido o cotidiano. "Al concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas 'siguen adelante' así como están. No es lo que nos espera en cada caso, sino lo que ya está dado en cada caso".[8] El estado de paz en el mundo contemporáneo podría definirse, desde este mirador,

[7] "La paz, la exclusión de la violencia que la modernidad capitalista conquista para la convivencia cotidiana, no es un hecho que descanse, como sucede en otros órdenes civilizatorios, en una *administración* de la violencia, sino en una *mixtificación* de la misma […] La paz generalizada es imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez; ésta tiene que ser interiorizada y funcionalizada […] en la única manera que tiene de hacerlo […] que convierte a la violencia en el modo de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad […] Una cosa era *asumir* la violencia exterior, aceptar y administrar el hecho de la desigualdad como violencia del dominador […], disimulándolo y justificándolo como recurso ineludible ante la agresión de la naturaleza […] Muy diferente, en cambio, es *des-conocer* la violencia del explotador […], remitir el hecho de su existencia a simples defectos secundarios en la marcha del progreso […] Por lo demás, la eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalistas parece ser también la razón profunda del vaciamiento ético de la actividad política. Nunca como en la época moderna los manipuladores de la "voluntad popular" —los que ponen en práctica "soluciones" más o menos "finales" a las "cuestiones" sociales, culturales, étnicas, ecológicas, etcétera— habían podido ejercer la violencia de sus funciones con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia: como simples vehículos de un "imperativo" de pretensiones astrales —la *Vorsehung* [es decir, la providencia]— que pasara intocado a través de todos los criterios de valoración del comportamiento humano" (B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, El Equilibrista/UNAM, 1995, pp. 176-177 y 180-182).

[8] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. y present. de B. Echeverría. México, Contrahistorias, 2005.

parafraseando el apotegma de Clausewitz "la guerra es la continuación de la política por otros medios", para *mutatis mutandis* convertirlo en: con la modernidad del capitalismo, "la economía es la continuación de la guerra por otros medios".[9]

Pero si Bolívar Echeverría ve al "ángel de la historia" denunciando cómo en la civilización contemporánea se acumulan ruinas sobre ruinas, no lo hace para hundirse en la impotencia y el desaliento. Lyotard perteneció a un grupo que se nombró "Socialismo o barbarie", pero se desencantó. La crítica de Bolívar Echeverría a las ilusiones de la modernidad, invierte la concepción dominante de la historia contemporánea viendo en ésta preponderar no el progreso sino la barbarie, pero de ningún modo la reconoce para atemorizarse ni retroceder. Apunta en su contra y la imputa, impulsando radicalizar la oposición a su marcha para contrarrestarla convocando a una incisiva identificación de las potencialidades tecnológicas y políticas de la modernidad para cambiar el porvenir.

Mientras la cultura política posmoderna ha mirado la vuelta de siglo desde el principio *omnia sub luna caduca* (todo bajo la luna es caduco), haciendo del cuestionamiento radical a los metarrelatos de la modernidad plataforma de integración de una criticidad muy peculiar, es decir, de una crítica críptica, justo porque escudriña los horrores del mundo contemporáneo, pero para enterrar bajo una cripta el proyecto de afirmación libertaria de la humanidad, porque conduce a la conclusión de que la historia no puede más que ser un recorrido laberíntico, en el cual, cada intento por subvertirla está predestinado a su futilidad y su fracaso, puesto que al alcanzar su meta no logra más que metamorfosear las relaciones de poder constatando que ellas nos son inmanentes e

[9] Desarrollando para la crítica del Estado la perspectiva de Benjamin en torno a la violencia en la modernidad capitalista, Giorgio Agamben demuestra que, en el siglo XX, la suspensión del orden jurídico se ha convertido en forma paradigmática y permanente de gobierno. La instauración del Estado de excepción en el cual vivimos como regla constituye la configuración de la lucha mundializada de clases en la modernidad capitalista como "guerra civil legal" (G. Agamben, *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003). Al acercarse a Benjamin es sumamente recomendable leerlo desde la edición y traducción que realiza Bolívar Echeverría, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, UACM/Itaca, 2008.

intrascendibles;[10] el mirador de Bolívar Echeverría hereda el "principio esperanza" del marxismo clásico, llevándolo hacia una de sus máximas fronteras a partir de edificar una criticidad opuesta, esto es, una crítica histórico-trascendental. Un cuestionamiento implacable de la catástrofe y sus cercenamientos que bajo ninguna modalidad hace del rechazo al mito del progreso sinónimo de abandono y decepción, o incluso desprecio, del proyecto del progreso como proyecto de subversión de la historia capitalista de la modernidad.

En la última polémica que sostuvo en vida en torno a la vigencia del discurso crítico,[11] precisamente con György Márkus —discípulo de Lukács y destacado miembro de otra de las corrientes centrales en la crítica a la enajenación moderna, la Escuela de Budapest—, a juego de revelar y cuestionarle su peculiar ambivalencia o ambigüedad en la definición de la concepción del progreso en Marx, Bolívar Echeverría hizo nítido su posicionamiento por un proyecto histórico-trascendental del progreso.

[10] Cabe caracterizar la criticidad del posmodernismo tanto hacia la forma nazi como hacia la forma liberal de la modernidad capitalista como efectiva pero críptica, porque en lugar de captar el fracaso del proyecto del "Reino de la Libertad" con la experiencia del "socialismo real", que no hizo más que reeditar al capitalismo bajo una nueva forma, identifica nihilistamente esta experiencia con ese proyecto para justificar la hipóstasis que atribuye no a la modernidad del capitalismo sino a la modernidad en general la devastación como fuerza histórica. Esa hipóstasis —considero— desespecifica la época que propiamente funda a la cultura posmodernista: *la era de la amenaza del apocalipsis atómico.* (Luis Arizmendi, "Posmodernidad y nihilismo", en *Mundo Siglo XXI*, núm. 12. México, CIECAS/IPN, 2008, pp. 31-42).

[11] Polémica que tuvimos el gusto de activar Julio Boltvinik —quien guarda una influencia profunda de Márkus en su obra— y yo a juego de la presentación de la revista *Desacatos* (México, CIESAS, núm. 23, 2003), que, además de ensayos nuestros, contiene un importante trabajo de Márkus titulado "Sobre la posibilidad de una teoría crítica", contenido en su libro *Language and Production. A Critique of the Paradigms*. Dordrecht, D. Reidel, 1986. Invitamos a esta presentación a Bolívar Echeverría, que inició un incisivo debate. Boltvinik lo tradujo al inglés para que Márkus pudiera leerlo y, ulteriormente, junto con Vianey Ramírez, realicé la traducción al español de su respuesta. Quedó pendiente la réplica prometida por Bolívar Echeverría, para que ambos tuvieran dos intervenciones en la polémica, porque la muerte la hizo imposible. Aunque se encuentra en estado inconcluso, por su relevancia histórica publicamos el debate en *Mundo Siglo XXI*, núm. 21 (México, CIECAS/IPN, 2010, pp. 9-18).

Haciendo uso de la famosa alegoría benjaminiana del jugador automático de ajedrez, que siendo manejado por un enano impresentable, oculto debajo del tablero, vence a cualquier contrincante, le impugna conferirle a la teoría crítica una concepción cientificista o histórico-endógena del progreso. Un punto de vista en el que la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción son concebidas como un "proceso orgánico en el que una masa tal, en principio amorfa, que serían las fuerzas productivas, se va dando sucesivamente, como lo hacen los crustáceos, caparazones, que serían las relaciones de producción, que primero le ayudan a crecer y después le estorban, justamente para crecer y, en esa medida, son desechadas una tras otra".[12] La *Crítica de la economía política* de Marx sólo tiene como una apariencia exterior o ilustrada la documentación paso a paso con datos estadísticos de lo que se está afirmando, como si se tratara del jugador de ajedrez, debajo de la cual, como si se tratara del enano impresentable, se introduce una racionalidad inédita cuya tipo de fundamentación hace estallar los marcos de intelección del discurso cientificista o racionalista, que todo lo pretende medir y cuantificar porque si no carece de "verdad": la contradicción valor/valor de uso —no la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción como versión "marxista" del mito del progreso— es justo la que permite descifrar la forma específica de la enajenación en la modernidad del capitalismo y, desde ahí, la desquiciada combinación de progreso y devastación que rige nuestra era. De ningún modo, es el materialismo histórico de Marx, sino el marxismo progresista el que mira desde esa ilusión el progreso como una fuerza endógena o consustancial de la modernidad. Pero a contrapelo del marxismo progresista, no es que la contradicción valor de uso/valor desplace y cancele la contradicción fuerzas productivas/relaciones de producción. Para Bolívar Echeverría, no se trata de una relación antinómica inevitable entre estas dos contradicciones. Más bien, al articularlas desde la crítica al mito del progreso, la contradicción valor de uso/valor y su configuración redonda como progreso/devastación es, precisamente, la que traza la *differentia specifica* entre la configuración epocal de funcionamiento de las fuerzas productivas y

[12] *Ibid.*, p. 10.

las relaciones de producción en la modernidad capitalista respecto de la premodernidad: el progreso de la técnica moderna efectivamente se da, y con una dinámica incesante, pero, en tanto subsumido real, interna o materialmente, al capital, siempre yéndose de las manos, sin que el sujeto social lo pueda dirigir soberanamente o gobernar, debido al triunfo de un proyecto único, esquizoide, de progreso de tipo devastador, que exige la constante derrota de otros proyectos de modernidad, que no por ser continuamente vencidos dejan de intentar abrirse paso ni tienen como destino un fracaso interminable.

Sin embargo, pese a adjudicarle a Marx una versión del mito del progreso, Márkus, y en eso reside la oscilación que caracteriza su ambigüedad, sabe distinguir la conceptualización que sí está en él: una concepción crítica histórico-trascendental del progreso. Desde ella, el progreso no constituye una fuerza inmanente o endógena, pero tampoco una fuerza heterónoma o exógena de la modernidad, más bien, es una potencialidad de realización factible, pero impredecible porque, justo y ante todo, depende de la asunción y desarrollo de los sujetos políticos que impulsen la trascendencia histórica de la forma esquizoide que constituye el progreso devastador. Sólo si éstos sujetos asumen su desarrollo, proyectos de una modernidad transcapitalista podrían resultar vencedores y la dinámica de la devastación detenerse, y así poder contrarrestar sus efectos que, en sus alcances más radicales, ya son de largo plazo. El proyecto crítico histórico-trascendental del progreso, en consecuencia, está lejos de ser la constatación de una suma de hechos indetenibles que tienen predestinado su futuro triunfador, sólo tiene sentido desde el esfuerzo político por subvertir la historia de la devastación para reorganizar el mundo social de un modo soberano alternativo, para crear condiciones sobre las cuales todos los individuos puedan tener una participación efectiva en la definición del rumbo de la historia y la civilización.[13]

Identificando la encrucijada socialismo o barbarie como la irrevocable disyuntiva de la historia contemporánea, desde una óptica muy luxemburguista, para Bolívar Echeverría, desde el fracaso de la

[13] *Ibid*., p. 11.

subjetividad, no es el socialismo sino la barbarie la que es inevitable.[14] Convoca al sujeto social a asumir el compromiso con su propia elección como fundamento que define, desde su complicidad activa o pasiva pero efectiva en ambos casos o desde su acción transcapitalista, el desenlace de los peligros en la historia de la modernidad. Frente y contra la barbarie, que no concibe como un mero porvenir, sino como un doloroso presente, escudriña y pone énfasis en la concepción luxemburguista de la "espontaneidad" y en la concepción benjaminiana de la "débil fuerza mesiánica" como formas de afirmación de la subjetividad.

Desde el mirador de Rosa Luxemburgo, espontaneidad no es el conjunto de acciones irracionales que sinceramente despliega un sujeto necesariamente desorganizado y desorganizador. Más bien, es el nombre de un proyecto que, apuntando a desmontar las estructuras verticales de poder de los partidos de izquierda, incluidos los comunistas, convoca a los dominados modernos a asumir su responsabilidad directa e impostergable con la toma de decisiones, sin delegarlas unilateralmente a las vanguardias ni siquiera en su cuestionable forma de "centralismo democrático". A la par, complementariamente, es el nombre de un proyecto que subraya que el auténtico liderazgo anticapitalista es aquel comprometido prácticamente con la superación de la enajenación política, esto es, con el desarrollo en la masa de una capacidad histórica que le permita dejar de ser tal, que la lleve a trascender su posición de sujeto que elige autorreducirse a objeto de la acción política que sobre ella se ejecuta. De ahí que, con una comprensión muy radical de la historia de la modernidad, Bolívar Echeverría califique ésta como una posición que no podía triunfar en su tiempo, pero que está por verse si podrá lograrlo en el porvenir.[15]

[14] No es casual que le gustara citar el libro que, dándole vuelta a la perspectiva mítica del destino triunfador, quizás sea el que mejor entiende la encrucijada socialismo o barbarie en esta destacada pensadora crítica (Norman Geras, *La actualidad del pensamiento de Rosa Luxemburgo*. México, Era, 1980).

[15] El ensayo que, posteriormente, publicó con el título de "Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo" (en *El discurso crítico de Marx*), originalmente lo introdujo como prólogo del tomo I de las *Obras escogidas de Rosa Luxemburgo*. México, Era, 1978. Aborda su definición crítica de la espontaneidad en pp. 23-25.

Desde el mirador de Walter Benjamin —y aquí, sin duda, se encuentra una de las tesis más incisivas y originales de la interpretación de Bolívar Echeverría sobre éste que es quizás el autor del que más se ha escrito en el último medio siglo—,[16] mesianismo no es el nombre de una forma política en la que un líder, a partir de promulgar una u otra vía de acceso a la salvación, seduce a sus seguidores para llevarlos a cancelar su soberanía cediéndola a él —lo que es fundamental para que el mesianismo pueda existir— desde su "libre arbitrio". No es el nombre de la espera político-religiosa del líder que, por fin, podrá guiar hacia la redención. Más bien, desbocando el uso convencional del término mesianismo, en Benjamin constituye una alegoría:[17] una metáfora que, a partir de reconocer esta interminable acumulación de ruinas sobre ruinas, emplaza a una esperanza que sólo puede emerger de los dominados modernos sí asumen prácticamente su compromiso con la definición de la historia en la modernidad. En este sentido, entre sus concepciones del aura y la del mesianismo existe una profunda identidad porque, en ambas, se trata de la experiencia en que se manifiesta una doble lejanía: una conexión histórica con un pasado en el que se jugó una honda herida o una derrota para invitar, desde allí, a que el presente tienda una conexión redentora con el porvenir en el cual esa herida puede ser curada y alcanzar la victoria.[18] Por supuesto,

[16] "Desde 1945 a la fecha, Momme Brodersen, director del Archivo Walter Benjamin, ha registrado más de 420 000 ensayos, notas, reseñas y libros" sobre el autor de *El libro de los pasajes.* (J. M. Pérez Gay, "Walter Benjamin: el naufragio ineluctable", en *Mundo Siglo XXI*, núm. 17. México, CIECAS/IPN, 2009, p. 6).

[17] "Cuando habla de la 'teología' como la fuente secreta de la efectividad explicativa del materialismo histórico, Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea esta judeocristiana o de cualquier otra filiación". Con la "potencia mesiánica se trata de una capacidad que se encuentra en cada acto humano y que aunque puede ser 'débil' nunca deja de ser efectiva" (B. Echeverría, "El ángel de la historia y el materialismo histórico", en *Vuelta de siglo*. México, Era, 2006, pp. 126 y128).

[18] Como puede verse, el concepto de aura en Benjamin es bidimensional: frecuentemente, se le reduce a su dimensión negativa, como crítica al efecto de extrañamiento que se da mediante el traslado de la adoración de los objetos sagrados a las obras de arte. Pero su contenido es mayor. Contiene una decisiva dimensión positiva que convoca a la afirmación de la subjetividad, en la que ve la única forma posible de que suceda la "autonomía estética". Demostrar esta bidimensionalidad hace compleja la interpreta-

en el mesianismo benjaminiano, esa herida continúa en el presente, pero asimilarla exige mirar la historia a contrapelo de los vencedores.[19]

Como puede verse, Bolívar Echeverría ha fundado en el desciframiento más radical de la modernidad capitalista —ella no es unívocamente progreso, ni unidimensional devastación—, pero contra ella, una conclusión imperiosa para la superación del marxismo progresista que sume todo en el determinismo histórico: anhela la superación de la negación del sujeto desde una esperanza que únicamente puede abrir una elección sustentada en la praxis como fundamento de la autenticidad. Propone su propia formulación crítico-trascendental del progreso y la autenticidad, subrayando que se pueden crear si se imprime un giro que le dé una vuelta al timón, para heredar la criticidad del marxismo clásico llevándola hacia una de sus máximas fronteras.

El diálogo Marx y Heidegger desde el mirador Bolívar Echeverría

Precisamente, porque está concentrado en el cuestionamiento a la devastación como tendencia de la época contemporánea, para Bolívar

ción de Márkus sobre Benjamin, ya que, un mismo término contiene coherentemente dos significados. Cabe agregar, conceptualiza el mesianismo benjaminiano como un oximorón: como un mesianismo antimesiánico que desemboca en una "iluminación profana". "El despertar, entonces, lleva contenidos ocultos compartidos del inconsciente" colectivo "al campo de lo consciente […] Redime los deseos y los sueños colectivos, el "futuro olvidado" en el pasado, remontándose a tiempos arcaicos en donde los individuos estaban y son conscientes sólo en la forma de la ansiedad y el sufrimiento mudo". Véase la traducción que realicé junto con Víctor Corona del ensayo de Márkus "La crítica de la autonomía estética de Benjamin", en *Mundo Siglo XXI*, núm. 12. México, CIECAS/IPN, 2008, p. 14.

[19] A diferencia del *Principio esperanza* de Ernst Bloch, que, a contracorriente del desencanto en torno a los proyectos de revolución y democracia en todas sus versiones como premisa del nazismo —en cuyo tiempo escribió esta obra—, impulsó los "sueños que se viven despierto" explorando una puntual recuperación de las diversas formas de esperanza en la historia de la humanidad; Benjamin indaga activarla construyendo la conciencia de cada una de las derrotas sufridas que suspendieron la esperanza, no con el objeto de desilusionarse sino de convocar a su actualización, es decir, a la puesta en acto de la acción que la dote de soporte y mundo aquí y ahora.

Echeverría, los dos más importantes críticos de la técnica planetaria —en lo que tiene toda la razón— son Marx y Heidegger.

Su ensayo “Heidegger y el ultranazismo”, decisivo porque ahí expone su original desciframiento de la especificidad histórico-política del autor de *La pregunta por la técnica* y *La época de la imagen del mundo* —textos centrales para la crítica de la modernidad—, es imprescindible, pero apenas constituye una pequeña ventana a su compleja red de reflexiones en torno a Heidegger. Si abrimos la ventana para vislumbrar el bosque debemos señalar que, para él, existe una afinidad formal, pero también una polarización real en la crítica de Heidegger y Marx a la modernidad.

Nunca nadie había planteado, al modo en que su mirador lo hizo, esa afinidad. Con la certeza de que Heidegger conoció la teoría de la enajenación de Lukács y la recuperó, imprimiéndole otros contenidos, pero se negó a discutirla puesto que provenía de los “rojos”; Lucien Goldman, asumiendo la necesidad de esa interlocución, trazó una sugerente equivalencia categorial entre conceptos clave de Lukács y Heidegger: alienación-inautenticidad, cosificación-ente subsistente, praxis-ente disponible y totalidad-ser.[20]

Pero Bolívar Echeverría va más lejos: percibe que la comprensión de dualidades integradas por tendencias de sentidos radicalmente contrapuestos es esencial para los alcances de la crítica a la modernidad tanto de Marx como de Heidegger. Apunta que la afinidad entre estos dos pensadores puede identificarse cuando se observa el paralelismo que existe entre la contradicción valor/valor de uso como fundamento de la Crítica de la economía política de Marx y la contradicción *gestell/póiesis* como fundamento de la crítica de Heidegger a la técnica planetaria. Por eso, en ambos, la conclusión es la misma: el humanismo es una ilusión.

Si al humanismo se le define como ese discurso infaliblemente contemporáneo que enaltece, una y otra vez, la presencia del hombre como señor ante la naturaleza gracias a la planetarización de la técnica moderna, se trata de un espejismo que, pasando por alto la singularidad de la era que describe Nietzsche al señalar que es lo humano mismo lo

[20] L. Goldman, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

que está puesto en cuestión, invierte la realidad histórica: justo cuando el hombre se pavonea de su señorío, lo que se oculta es su esclavitud y servidumbre ante la historia o el develamiento que le impone la técnica planetaria.

Aquella dimensión que Marx teoriza desde la forma valor que se valoriza, para denunciar la derrota que la acumulación del capital mundial le impone al proceso de reproducción de la sociedad y la naturaleza planetaria —derrota que para ser efectiva tiene que reactualizarse una y otra vez—; Heidegger —proyecta el mirador Bolívar Echeverría— es justo la que teoriza con su compleja concepción en torno a lo *gestell*. *Gestell* no es sinónimo de armatoste, armazón o soporte en el que se plasma la técnica planetaria, más bien, muestra que esa obligación de pedir cuentas, lo que supone que lo Otro está en deuda con el ser humano, constituye una modalidad de develamiento regida por la tendencia a la devastación. En la medida en que lo *gestell* reduce la naturaleza a mero fondo fijo acumulado, a un conjunto de recursos absorbibles por la calculabilidad, y, asimismo, en la medida en que apunta a reducir al hombre a mano o cerebro de obra, la destructividad constituye su efectividad ineludible. Lo Otro, la naturaleza, está ahí para ser conquistada, mientras el hombre está ahí al servicio de esta modalidad necesariamente perversa y suicida de develamiento, está ahí conminado a conminar.

A la vez, aquella dimensión que Marx teoriza desde el valor de uso o, lo que es lo mismo, desde la forma social-natural, dimensión que como demuestra perfectamente podría liberarse de la dominación o subsunción real o interior que sobre ella ejerce el capital para fundar un mundo inédito de la vida sustentado en una dialéctica pacífica con la naturaleza y los seres humanos, en una interacción que asumiera una relación de respeto con lo Otro; es la que, de algún modo, Heidegger —recurriendo al pensamiento de Sócrates y Platón, para quienes esencia significa lo que dura en el sentido de lo que perdura— está teorizando con su concepción de la *póiesis* como esencia de la técnica. Así como Marx, Heidegger también busca oponerse a la devastación y, reconfigurando la teoría lukacsiana de la enajenación, ve que "allí donde crece el peligro, crece también lo que salva". Si Hölderling es evocado, es precisamente porque considera que, pese a su modernidad indeteniblemente destructiva, en la esencia de la técnica es donde

puede surgir una alternativa. Lo interesante y complejo reside en que, para él, la esencia de la técnica no se corresponde con nada técnico: en la esencia de la técnica moderna está lo *gestell*, pero en la esencia de la técnica estaría la *tejné* con la que en la Antigüedad se hacía referencia a la *póiesis* en su sentido más amplio, es decir, a la producción artística y las bellas artes. Irreductible a un ámbito del mundo social —como lo es el ámbito estético en el mundo moderno—, la verdad de lo bello a que convoca Heidegger constituye una modalidad de develamiento contrapuesta a cualquier conminar o dominación de la naturaleza para vencerla y conquistarla. En *El origen de la obra de arte* y en *La pregunta por la técnica*, pone énfasis en que al hablar del arte como la única salvación ante el peligro del suicidio en que se encontraría la historia de la verdad, la técnica no se presta al dominio de la naturaleza, responde a la *póiesis* en su sentido más original. En el arte, la técnica escucha, no impone.

Sin embargo, pese a esta afinidad decisiva para la crítica de la modernidad, ella constituye exclusivamente una afinidad *formal*, de modo que, entre Marx y Heidegger —esto nunca habría que pasarlo por alto— existe una polaridad real muy radical. *Para decirlo sintéticamente, desde el mirador Bolívar Echeverría, tres coordenadas definen esencialmente esa polaridad real.*

En primer lugar, por contraste con Marx, en quien la noción de suprasujeto está radicalmente superada desde su crítica juvenil a Hegel y Feuerbach, Heidegger no ha logrado forjar una definición consistente, coherente o estable de la libertad como peculiaridad del sujeto humano. Si bien la formulación de Dostoievski, "si Dios no existe, todo está permitido", que hace que se recuerde la de Nietzsche, "Dios ha muerto", en Heidegger adquiere la forma de una blasfemia, ella sin dejar de ser tal, no obstante, reintroduce, aunque bajo una forma no antropomórfica, la noción de Dios. Marcado por la influencia del jesuita español Luis de Molina —reconocido nada más que como su maestro por Leibniz—, Heidegger va a articular con la omnipotencia divina una definición del hombre que lo caracteriza como ejercicio de la libertad.

Luis de Molina publicó en latín una de las obras más destacadas de la filosofía escolástica, la *Concordia.* En Lisboa, a fines del siglo XVI, su planteamiento —que queda en una especie de limbo en el siglo XVII,

sin rechazo ni aceptación— introduce lo que debe ser visto no menos que como una revolución en la teología —para colocarse quizás incluso por delante de Descartes— y esa revolución es una blasfemia: Dios en efecto sabe todo y en tanto lo piensa lo crea, pero el hombre es invariablemente libre albedrío, en consecuencia, no es su esclavo, tiene que involucrarse siempre en una u otra forma de hacerse mundo de Dios y, al hacerlo, perfectamente puede decir no o sí a ésta o aquella forma de la creación.[21] Sin la colaboración humana —en esto reside la radicalidad de la ciencia media de Luis de Molina— sería imposible la creación. Haciendo claramente eco de esa formulación, Heidegger construye su definición, a primera vista extravagante en la historia del pensamiento filosófico de Occidente, de la esencia de la verdad como libertad: ella consiste en elegir, permitiéndole al Ser desocultarse o abrirse como ente cuando puede hacerlo de múltiples maneras. La verdad del Ser se da en el sentido de la existencia humana, en el sentido de la existencia del *Dasein*, como ser que existe en el mundo y actúa sobre las cosas.

En esta esfera, la discusión que Heidegger se negó a tener con Lukács, Lukács si la desarrolló con el pensamiento de Heidegger. En *El asalto a la razón*, una obra poco conocida, polémica, pero muy importante, Lukács hace una crítica a Heidegger concentrada en la definición de su filosofía como "Miércoles de Ceniza del subjetivismo". En Heidegger, observa Lukács, nos encontramos con la problemática de que "sin Dios, sin Cristo y sin alma" se trata de "crear una filosofía teológica de la historia apta para el ateísmo religioso".[22] En otros términos, pero de modo que significa lo mismo, Bolívar Echeverría definió la filosofía de Heidegger como una religión posreligiosa. Ambos vieron en Heidegger una redefinición de Dios sin configuración antropomórfica.

En segundo lugar, las críticas de Marx y Heidegger a la modernidad, pese a su afinidad, quedan atravesadas por una diferencia esencial que las polariza, porque la ausencia inocultablemente escandalosa del

[21] L. de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Oviedo, Pentalfa Ediciones/Fundación Gustavo Bueno, 2007.

[22] G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Buenos Aires, Grijalbo, 1983, p. 420.

concepto de capitalismo en la perspectiva del autor de *La época de la imagen del mundo* no sólo debilita el cuestionamiento a lo *gestell*, dota de una figura a la *póiesis* que propiamente imposibilita su identificación total con el valor de uso.

Esta figuración de la *póiesis*, descifra muy finamente el mirador Bolívar Echeverría, responde a la configuración específicamente alemana de un desdoblamiento o duplicación de la identidad de las sociedades que todo proceso modernizador siempre trae consigo. En la medida en que la modernización industrial capitalista se levanta sobre y en contra de sociedades agrarias, mínimo surgen dos Méxicos, dos Españas, dos Alemanias. Mientras en América Latina, por su carácter de capitalismo periférico, ese desdoblamiento dio pie al surgimiento del *ethos* barroco, no sólo como una resistencia sino como una necesidad de la modernidad capitalista; en Alemania, desde fines del siglo XIX, se suscitó la duplicación que colocó y enfrentó a una Alemania "arcaica y profunda" del campo o precursora de la modernidad —corporificada en pequeñas ciudades atravesadas por espacios rurales y en relación ambivalente con el capitalismo—, con la Alemania "moderna y diletante" de la ciudad o de plena modernidad —vuelta mundo en la urbe como concreción del desbocamiento del progreso y de la refuncionalización de las culturas tradicionales como expresión de la derrota del valor de uso ante la marcha de la modernidad del capitalismo.[23] Desde el mirador Bolívar Echeverría puede percibirse, entonces, que cuando Heidegger convoca a la *póiesis* en tanto alternativa a lo *gestell*, la evocación de la experiencia griega del ser imagina esa experiencia retroactivamente, deslizando su identificación con la Alemania "arcaica y profunda" del campo. No se realiza —es imposible— al margen de la especificidad de la historia alemana.

En términos políticos, ahí está el problema. Aunque "Heidegger hace con el nazismo lo que Merleau-Ponty dice que Sartre hace con el bolchevismo: desoye lo que éste dice para fundamentarse y (prestándole su propio discurso) lee en el comportamiento del mismo un fundamento

[23] B. Echeverría, "Heidegger y el ultra-nazismo", en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 85-86.

diferente que, ahora sí, le resulta válido y digno de asumirse",[24] sin embargo, no es casual que entre los diferentes movimientos que se autonombraban revolucionarios en la Alemania de los años veintes, Heidegger viera "algo en el movimiento nazi" que "coincidía perfectamente con algún momento esencial de su pensar".[25] La Alemania "arcaica y profunda" no sólo tenía su vida pueblerina y su encuentro pacífico con la naturaleza, "ocultaba a duras penas su lado tenebroso y destructivo". El ánimo de frustración y resentimiento que había surgido históricamente en ese país de pequeños propietarios contra la Alemania "moderna y diletante". Ánimo que había pasado de la ambivalencia de atracción y rechazo a la ciudad moderna por su confort, hasta convertirse aceleradamente en "puro odio", más que contra cierta forma de modernidad, contra toda modernidad.[26] En este sentido, ultranazismo es un término que denota el antimodernismo radical de Heidegger. Aunque su distanciamiento del *führer* responde a que el nacional-socialismo pretendía una articulación imposible entre lo *gestell* y la Alemania "arcaica y profunda",[27] eso no cancela el delicado problema político

[24] *Ibid*., p. 84.

[25] *Idem*.

[26] *Ibid*., pp. 86-87.

[27] Comentando sobre la posición política de Heidegger, en alguna ocasión Bolívar Echeverría me recomendó un profundo texto de Jeffrey Herf en el que pronto descubrí el motivo de su atracción para él. Explicando desde el propio balance geopolítico de la situación mundial formulado en la *Introducción a la metafísica*, balance que inicialmente había llevado al elogio del *führer*, su posterior distanciamiento, Herf subraya: "Dos mil años de olvido del ser y de avances técnicos continuaban. Hitler no estaba señalando el camino de regreso al verdadero ser. Desde el punto de vista metafísico de Heidegger, los estadounidenses y los rusos eran idénticos. Ambos impulsaban una 'carrera desaforada e interminable de tecnología desatada y de organización sin raíces de los individuos típicos'. La declinación espiritual del Este y el Oeste no podía repararse ya. Sólo la nación intermedia (Alemania) tenía una oportunidad de desarrollar una nueva fuerza histórica, espiritual, para impedir así la destrucción de Europa [...] La recuperación del ser verdadero significaba la detención del desarrollo tecnológico. Era claro que el nazismo no estaba siguiendo un programa antitecnológico [...], se había desviado del camino del verdadero ser alemán [...] El nazismo había sido pervertido por la tecnología. La revolución de la derecha había sido traicionada" (J. Herf, *El modernismo reaccionario*. México, FCE, 1990, p. 243).

que se contiene en su noción de *póiesis* y que la vuelve inigualable al concepto crítico de valor de uso.[28]

En tercer lugar, la ausencia del concepto capitalismo no sólo tiene hondos impactos en la noción de *póiesis*, conduce la crítica heideggeriana a lo *gestell* hacia la unidimensionalización de la definición de modernidad y, desde ahí, desespecifica el fundamento epocal de la devastación contemporánea.

Desarmado, sin concepto de capitalismo se da una especie de efecto de obnubilación que introduce una plataforma giratoria: a la hora de cuestionar la ilusa arrogancia del señorío sobre la tierra desde lo *gestell*, Heidegger ve la devastación pero no al capitalismo y, desde ese bloqueo, su mirador gira el fundamento epocal de aquella, transfiriéndoselo a la modernidad en general. No puede vislumbrar lo que Marx identifica con su profundo concepto de subsunción real: la radicalidad opresiva de la forma social-capitalista consiste en que es irreductible a una forma social, a un modo de producir y convivir, puesto que, sobre esa base pero desbordándola, se plasma o interioriza en la estructura material de la técnica contemporánea. En la medida en que la forma capitalista tiene como legalidad una explotación de voracidad inagotable e irrestricta, cuando vuelve esa forma *realidad tecnológica*, integra una estructura material con una efectividad que contiene dentro de sí esa legalidad. Lo que Marx y Heidegger radicalmente percibieron —eso es lo que los coloca en la cumbre de la discusión sobre nuestra era— fue que la técnica planetaria no es neutral y nunca podrá serlo. Sin embargo, la

[28] El mismo libro de Herf (cap. IV) resulta sumamente ilustrativo para comprender el realismo mágico con el cual Ernst Jünger lleva a cabo su estetización de la guerra. Una estetización que, como reveló Bloch, hacía de la "experiencia del frente" la utopía de una comunidad imaginaria presuntamente no corrompida por el capitalismo. Para el mirador Bolívar Echeverría, Jünger es revelador porque dice explícitamente lo que Heidegger se reserva, pero con lo que, sin duda, se identifica. En el mismo sentido resulta revelador *El fascismo en su época* (Madrid, Península, 1967) del historiador, discípulo de Heidegger, Ernst Nolte, para quien *Auschwitz constituye una respuesta defensiva a los Gulag.* Los *Gulag* propulsan el proyecto de la modernidad a la que se han aferrado los "rojos" y que al hacerlo están poniendo en peligro a Alemania y de esto es lo que ella se defiende haciendo de la *shoá* la extirpación del "otro en uno mismo". Véase B. Echeverría, "El sentido del siglo XX", en *Vuelta de siglo*, pp. 81-92.

gran diferencia entre ellos reside, justo y ante todo, en que mientras Heidegger traza una identificación inextricable entre técnica planetaria y devastación, Marx apunta a hacer estallar esa identidad demostrando lo ilusorio de su carácter inextricable. Cerrado el camino para descifrar la dominación capitalista y sus complejas formas, Heidegger unidimensionaliza la modernidad al tratarla a ella, no a la modernidad del capitalismo, como fundamento de la devastación.

Inigualable en la historia del debate en torno la modernidad —posicionándose por encima de las intervenciones no sólo de Habermas, sino incluso de alguien tan incisivo como Henri Lefebvre—, para el mirador Bolívar Echeverría, modernidad es el nombre de una época que gira en torno a la fundación de la automatización del proceso de trabajo y su continuo desarrollo; capitalismo, en cambio, es el nombre de *una forma* de modernidad. Ciertamente, la forma que la trae al mundo, pero que también podría destruirla. Capitalismo y modernidad no son sinónimos, porque aquél constituye exclusivamente una forma de concreción histórico-particular de la modernidad, se inserta en la modernidad como una era, pero ella podría vivir su transición a otra si aquél fuera vencido.

Ahí habita la esperanza de que la modernidad pudiera adquirir otra forma de concreción histórica, una coherente y pletórica con la realización de sus mejores potencialidades. Una forma que pudiera dotar de mundo el anhelo que Aristóteles creía, sólo podía imaginarse mediante las estatuas de Dédalo o los trípodes de Hefesto. Lo que convierte a Aristóteles en el "gran pensador de la Antigüedad", afirmó Marx, es que supo entrever lo que en su tiempo parecía sin más imposible y no pudo sospechar siquiera su maestro Platón: la superación de la esclavitud, del dolor para muchos a cambio del confort para otros, exclusivamente sería imaginable si pudieran existir fuerzas técnicas que se encargaran de lo que tendrían que hacer los seres humanos. Desde ahí podría decirse: el capitalismo trajo al mundo la modernidad, pero para traicionarla.

Nosotros, sujetos del siglo XXI, insertos en la era de la combinación más esquizoide de progreso y devastación, precisamente, porque tenemos el desarrollo tecnológico más avanzado de la historia de la humanidad, a la vez que la efectividad contemporánea más destructiva, necesitamos urgentemente vencer al *ethos* realista para poder abrir la

mirada social al discernimiento de capitalismo y modernidad: a la modernidad en cuanto tal no le es inherente una tendencia maldita.[29] Una modernización de la técnica al servicio del mejoramiento cualitativo del mundo humano de la vida, sustentada en la pacificación de la relación sujeto-naturaleza, es posible y viable. Bajo múltiples proyectos está en curso, justo como una necesidad que hasta ahora no consigue afirmarse en medio de la devastación, pero que de ningún modo tiene la derrota como destino.

En el siglo XXI, el mirador Bolívar Echeverría, desde el valor de uso o forma social-natural como su fundamento, constituye un horizonte que hace estallar al discurso del poder en todas sus formas. No admite la catástrofe ni retrocede hacia la desilusión. Abre la perspectiva para denunciar la acumulación interminable de ruinas y devastación, pero sabiendo vislumbrar el viaje que llevaría al ángel de la historia a realizar su esperanza de alcanzar el cielo.

[29] Después del siglo XX, el "socialismo real" pareció confirmar la unidimensionalización heideggeriana de la modernidad, pero constituye una apariencia que se disuelve si, en lugar de aceptar acríticamente la definición de la URSS como socialista, que no sólo difundió el "marxismo soviético" sino convenientemente también el discurso del poder en Occidente, se explora en su "reino de terror" y asimismo en su dictadura sin terror poststalinista, una derrota del proyecto socialista de la que emergió un tipo específico o peculiar de capitalismo que no podía más que heredar reconfigurándola la historia de Oriente: denominó a ese proyecto *"capitalismo despótico"*. Luis Arizmendi, "La globalización como mito y simulacro histórico", en *Eseconomía*, nueva época, núm. 2. México, ESE, IPN, 2002-2003, pp. 35-42.

MARXISMO Y TEORÍA CRÍTICA

El humanismo radical de Bolívar Echeverría

● **MARIFLOR AGUILAR RIVERO**

A Raquel, un abrazo cariñoso.

Quiero referirme a Bolívar Echeverría como un humanista radical a partir de una afirmación que hace en el contexto de su crítica a la modernidad capitalista. Lo que afirma es que "El humanismo cristiano es en verdad un anti-humanismo […] en el que la exaltación de lo humano se hace, pero sólo después de haberlo disminuido ontológicamente de manera radical".[1] La importancia de esta idea exige comentarla y ponerla en contexto con el fin de que se pueda en general acceder a su sentido y pertinencia. Esta pertinencia es quizá obvia para algunos, pero si se revisan ciertos aspectos de la historia del *humanismo*, y otros de la historia del cristianismo, no siempre queda claro el punto de oposición entre ambas identidades —el humanismo y el cristianismo—, porque en efecto se sabe que los valores del humanismo han representado también, en ciertas épocas, los valores religiosos. Es este punto el que es importante comprender.

La frase contundente de Bolívar Echeverría sobre el anti-humanismo del humanismo cristiano puede cuestionarse de varias maneras. Una de ellas es recordando a importantes filósofos cristianos como Jacques Maritain, quien asumió una orientación renovadora dentro del catolicismo,[2] promoviéndolo plasmado con una impronta humanista integral:

[1] Bolívar Echeverría, "El círculo cuadrado del humanismo de derecha", en *Metate. Periódico de la Facultad de Filosofía y Letras*, año II, núm. 15. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, mayo de 2007.

[2] Julio Silva Solar, "Humanismo laico y humanismo cristiano", en http://rie.cl/lanacioncl/?a=46146. (Consulta, julio de 2010.)

"Maritain llamaba a los cristianos a trabajar por un 'nuevo régimen de civilización', caracterizado por un humanismo integral".[3] Pero volviendo a nuestro autor, Bolívar Echeverría, se puede observar que como parte de su argumentación, él mismo hace afirmaciones que reflejan, en efecto, la creencia interna del catolicismo acerca de la naturaleza humanista de su sistema de pensamiento: Bolívar Echeverría reconoce que "el cristianismo [...] es aparentemente la más humanista de las religiones [...]; [dado que] el hombre, la historia que va de su pecado original al momento de su salvación, ocupa la parte principal de toda la historia de la Creación Divina".[4] Pero en seguida nos hace ver que esto es sólo una apariencia. Una de las dos razones que le permite sostener la afirmación de que el humanismo cristiano es un anti-humanismo, es que "las políticas de derecha sólo respetan ese 'humanismo cristiano' en la escasa medida en que no estorba la identificación que más les importa, que es la que les lleva a defender los intereses capitalistas".[5] Ésta es la tesis importante, no sencilla pero de gran alcance, el de la defensa de los intereses capitalistas y su significado. Si puede decirse que en la actualidad el capitalismo permea todos los aspectos y las prácticas de la totalidad social, ¿qué puede significar "defender los intereses capitalistas"? Porque si, en efecto, se parte de una concepción holista del capitalismo, todo interés caería bajo su campo. Afortunadamente Bolívar Echeverría responde en seguida señalando que los intereses capitalistas son "intereses que, como es reconocido por todos, se imponen inevitablemente a través de la explotación y la destrucción de seres humanos".[6]

A esta respuesta radical se puede replicar diciendo que el capitalismo no destruye a los seres humanos. Se puede reconocer y aceptar que el así llamado capitalismo se estructura con base en la empresa y los negocios, pero esto no tiene que significar que se destruya al trabajador. Se podría decir también, "bueno, sí, desde el punto de vista cerrado del marxismo tal vez sí se puede decir que se lleva a cabo eso que se llama

[3] *Idem*.
[4] B. Echeverría, "El círculo cuadrado del humanismo de derecha", en *op. cit*.
[5] *Idem*.
[6] *Idem*.

'la explotación' del trabajador, pero [se objetaría] eso, en primer lugar, es teoría ya obsoleta, porque ahora tener trabajo es un privilegio, y, en segundo lugar, nadie destruye a los desempleados, sino que se impulsan programas de apoyo a quienes se encuentran en situación de pobreza extrema". Lamentablemente, este pequeño montaje que intentó ser irónico de nuestra parte, no es un invento. Es la forma como en general se ve lo que ocurre en nuestro país. Por eso es importante que Bolívar Echeverría precise qué quiere decir por "defender los intereses capitalistas", y sobre todo, entender en qué sentido esto puede representar formas de anti-humanismo.

Para esto, se debe saber que al menos el *humanismo* moderno se levanta contra una concepción del ser humano definida por el orden cósmico o por el mundo circundante, y contra una noción del saber heredado y aceptado acríticamente, y busca en cambio afirmar la capacidad humana de intuición personal y de aprendizaje autónomo, libre y sin coacción. Un luminoso ejemplo que Bolívar Echeverría da de los inicios renacentistas de este humanismo y de esta modernidad es el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico de la Mirandola, que estableció desde 1486 hasta ahora el sentido del concepto de *dignidad*.[7] En él escribe lo siguiente:

> [...] La limitada naturaleza de los astros se halla contenida dentro de las leyes prescritas por mí. Tú, Adán, determinarás tu naturaleza sin verte constreñido por ninguna barrera, según tu arbitrio, a cuya potestad te he entregado [...] No te he hecho ni celestial ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que por ti mismo, como libre y soberano artífice, te plasmes y te esculpas de la forma que elijas [...][8]

La soberanía humana de autodeterminación queda, así, establecida como aspecto esencial de la *dignidad*; y no solamente: incluso el orden cósmico es reestructurado radicalmente, y también el lugar que

[7] *Cf.* Enrique Dussel, "Materiales para una política de la liberación", en http://www.enriquedussel.org/txt/Materiales%20%28a%29.pdf. (Consulta, septiembre de 2010.)

[8] Citado por Bolívar Echeverría, "El humanismo del existencialismo", en *Diánoia*, núm. 57. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas/FCE, noviembre, 2006.

los humanos tenemos en él; Pico atribuye al ser humano una *dignidad suprema* por su lugar central en el cosmos, y por ser entre las criaturas la única autónoma y libre: "suipsius plastor et fictor" (creador y modelador de sí mismo).[9]

A partir de esta descripción general del *humanismo*, se puede entender qué parte del antagonismo de éste con la religión se funda en la negativa moderna de aceptar tanto la desvalorización ontológica como la epistemológica de lo humano, es decir, se funda en el rechazo a que el lugar del ser humano en el mundo sea determinado por alguna instancia o ser distinto de sí mismo, y en el rechazo al sometimiento de la propia razón a ideas y doctrinas que vienen de otro lado, del dogma y la revelación.

Pero esta naciente modernidad, que se negaba a aceptar la desvalorización ontológica y epistemológica de lo humano, posteriormente cae presa de sí misma y es víctima del énfasis puesto en una forma del conocer y en una racionalidad que pasaron de ser los estandartes de la emancipación, a convertirse en instrumentos de la degradación, debido en parte a los poderosos lazos que unieron sus logros inesperados y autoafirmativos con nociones de *desarrollo* y *progreso* que desplazaron el valor de lo humano en el sentido renacentista del término, sustituyéndolo por esas mismas nociones, pero ya ligadas a otras prácticas que aunque representaban también enormes logros humanos, incluso revolucionarios, como en el caso de la revolución industrial, se trataba del desarrollo y progreso centrado en el valor del mercado y sus productos. Así, el par modernidad/humanismo fue cambiado por el par progreso/modernidad.

Decía Baudelaire que "la idea de progreso se erige como un absurdo gigantesco".[10] Y de esto se trata, porque la razón autodefinitoria se convierte en "razón cosificante", porque la noción *creativa* del ser humano se trastoca por una noción *productiva*, que al quedar despojada

[9] E. Dussel, "Materiales para una política de la liberación", en *op. cit*.

[10] Charles Baudelaire, "Método de crítica. De la idea moderna del progreso aplicada a las bellas artes. Desplazamiento de la vitalidad", en *Baudelaire y la crítica de arte*. La Habana, Arte y Literatura, 1986, p. 132. Citado por Paul L. Revelo, "La paradoja incorporada de Occidente", en http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/economia/ravelo1_301001.htm.

de la instancia poiética, tiende a identificarse con la dimensión acumulativa. Callada y paulatinamente la *creatividad* humana se comienza a confundir con la *productividad*, y la fuerza cognitiva que se reivindica inicialmente frente a una razón sometida, se desliza subrepticiamente hacia la acreditación de los saberes relacionados con esa particular noción de *progreso* productivo y acumulativo, en menoscabo de la noción de *progreso* emancipatorio y autodeterminante. El mandato del nuevo tiempo es ser moderno, pero en el moderno sentido de productividad y acumulación.

Es en este punto en el que los valores del humanismo quedan trastocados y explican su distancia de ciertas creencias y prácticas religiosas, que funden sus ideales con los de un *desarrollo* que beneficia no a quien lo requiere sino al más sagaz, o como dice Echeverría, al que "baja la cabeza" y "no puede trascender la necesidad realista de ser modernos de manera capitalista".[11] Por muy humanista que se declare el humanismo cristiano, tan circulante en estos años en nuestro país, seguirá siendo un anti-humanismo mientras se confunda la "caridad" o la "misericordia" con dádivas que no siempre son las que esperan los receptores, y que no fortalecen, sino disuelven, el valor central de la autonomía, y ese gran valor del humanismo renacentista que es la dignidad humana. "Quien es receptor de la 'caridad' —dice la Camila Joselevich— [o al menos de la 'caridad' en un cierto sentido], no está encontrando herramientas para construir un camino propio, auténtico y autónomo para la resolución de un conflicto…",[12] sino que es llevado a delegar en *otros* la posibilidad de encontrarlas o crearlas. Esto, trasladado al ámbito político, representa buscar o permitir el avasallamiento cultural que a menudo se pone en juego en nombre del desarrollo y el bienestar con el objetivo de hacer negocios. Sólo desde esta perspectiva se pueden entender decisiones modernizadoras que diariamente cierran empresas y clausuran empleos afectando a miles o planear corredores ecoturísticos barriendo previamente a comunidades que estorban.

El bueno y viejo Marx, quien nunca dejó de guiar el pensamiento de Bolívar Echeverría, era tajante en sus opiniones acerca de "legislaciones

[11] B. Echeverría, "El humanismo del existencialismo", en *op. cit.*

[12] Camila Joselevich, escrito inédito.

sanguinarias contra los expropiados" que veía desplegarse en su tiempo. Tenía claro que con la maquinaria la enajenación avanza, que "el punto de partida del desarrollo fue el sojuzgamiento del trabajador" y que con ello el ser humano se vuelve un accesorio viviente. Aparentemente Echeverría tenía algo semejante en la mira cuando pone en cuestión al humanismo que ha hecho de la Creación "un proceso planetario de acumulación de capital [...] que apadrina toda medida autoritaria, privada o pública, dirigida a someter la resistencia que ofrece la sociedad".[13]

Autonomía y resistencia son parte del legado de Bolívar Echeverría.

[13] B. Echeverría, "El círculo cuadrado del humanismo de derecha", en *op. cit*.

La política y lo político en Bolívar Echeverría

● **JORGE JUANES**

> El discurso marxista apareció como el discurso del anti-poder como contrapoder proletario; es decir, del poder de una clase cuya autoafirmación como clase implica la abolición de toda diferenciación represora en la sociedad: la abolición de todas las clases (incluso de sí misma) y por tanto también de todo poder.
>
> Bolívar Echeverría

Como es sabido, la historia del marxismo se desenvuelve dentro de un marco teórico-político diverso y sumamente enconado. Tan así es que, lejos de poder identificar el marxismo con un cuerpo doctrinario inequívoco y resuelto, cabe hablar de una pluralidad de posiciones. Es, además, sorprendente que tras la construcción del "socialismo real" en la Unión Soviética —acontecimiento en que surge y se consolida el marxismo del bloque convertido en doctrina oficial del conjunto de las fuerzas políticas adscritas a la Tercera Internacional—, el estudio de la obra de Marx se haya sustituido por la exegesis de textos de Lenin y Stalin, cuando no por la lectura de un sinnúmero de manuales dogmáticos y esquemáticos que, supuestamente, resumían el corpus teórico del autor de *El capital*, cuando la verdad es que se lo borraba del mapa.

Tal fue, en general, el miserable destino sufrido por la teoría de la revolución; en general, pues al hilo de la lucha contra el capitalismo no dejaron de surgir voces disonantes empeñadas en hacer al menos una lectura abierta y en pro de un marxismo contestatario. Entre éstas cabe destacar a pensadores sumamente relevantes: Rosa Luxemburgo, el pri-

mer Lukács (*Historia y conciencia de clase*), Karl Korch (*Marxismo y filosofía*), Ernst Bloch (*Principio esperanza*), Antonio Gramsci; la Escuela de Fráncfort (Horkeimer y Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*), Marcuse (*El hombre unidimensional*), Benjamin (*La obra de arte bajo la reproductibilidad técnica*, *Tesis sobre la historia*…); Sartre (*Crítica de la razón dialéctica*), Henri Lefebvre.

Vindicación crítica gracias a la cual salieron a la luz muchos de los textos decisivos de Marx; por poner algunos ejemplos destacables: *Los manuscritos de 1844* y los *Cuadernos de París*, *Grundrisse*, *El capital* —incluido el capítulo VI inédito. La seña de identidad del marxismo crítico, que de ello hablamos, estriba en un cuestionamiento puntual del fetichismo de la mercancía y de la reificación de las relaciones sociales en el capitalismo, en tanto ello condiciona la tendencia a forjar una sociedad unidimensional. Puesto que dicha tendencia se inclina a agravarse, no queda más remedio que trastocarla sin tapujos. Tarea urgente, en efecto, a la que el marxismo occidental se consagra convencido de que vivimos en la "actualidad de la revolución". Tarea cuyo éxito depende de que se mantenga en pie el llamado de Marx a conjuntar, en un mismo movimiento, la teoría y la praxis revolucionaria: unidad indivisible; unidad que encarna un baluarte contra aquellos que pretenden condenarnos fatalmente a padecer los efectos catastróficos, en todos los planos de la vida, del nihilismo capitalista. Proclama que dista de ser una mera quimera, ya que se funda en el marco riguroso de un examen a profundidad del mundo imperante.

La crítica de la economía política plantea, en suma, superar la cosificación de la historia que genera la apariencia de que el capitalismo es un orden social insuperable; ajuste de cuentas que exige de suyo vindicar la dimensión constituyente libertario-contestataria de la praxis social. Al respecto, el primer paso consiste en traspasar el plano aparencial de la forma mercancía, en el cual parecería que la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza es algo fatalmente establecido e imposible de transformar. Pensemos en una especie de "segunda naturaleza". Dicho de otra manera, bajo la capa encubridora de la forma mercancía, la relación entre los hombres cobra la apariencia de una relación entre cosas, en donde aquellos quedan convertidos en meros productos de sus productos. Podemos hablar entonces de actividad humana reifi-

cada, o mejor, de una seudoactividad deudora "de la mano invisible" de la mercancía que, de modo determinista, impone la naturalización de la historia y, en consecuencia, la reproducción progresiva del modo de producción capitalista.

Si me he sabido explicar, debe quedar claro que lo peculiar del capitalismo es, entendámoslo, que el velo que encumbre su lógica de poder se encuentra en el seno mismo de la forma mercancía, de los objetos-valor y, en consecuencia, no es propiamente ideocrático. Modo de manifestarse "material-espontáneo-fáctico" que propicia una distorsión naturalizada de lo que no es, en realidad, sino una peculiar manifestación de determinadas relaciones sociales. Obnubilados por el espejismo de la naturalización de lo imperante, no es de extrañar oír en boca de los defensores del sistema de la economía política aquello del fin de la historia, o sea, del triunfo definitivo e inalienable de un orden social basado en la valorización de valor. Al amparo de la ideología del fin de la historia, tenemos que el cuerpo de leyes y preceptos jurídicos establecidos, el mundo público y la vida cotidiana, el sistema de las necesidades, la técnica y la ciencia, la forma Estado, deben ser vistos ni más ni menos que como mediaciones propicias para el logro de la totalización capitalista a escala mundial. Sociabilidad institucionalizada que impone una actitud pasiva ante la posible trasformación de la historia, que admite, a lo más, reformas.

La reacción del marxismo crítico no se hace esperar: el modo de producción capitalista obedece a actos humanos, y por lo tanto, puede y debe ser trasformado. Si hemos dado este rodeo es para situar el territorio en donde se ubica el pensamiento de Bolívar Echeverría, cuya obra acusa un profundo conocimiento de la obra de Marx y del marxismo occidental. No fueron en balde, pues, los años que dedicó a la lectura de *El capital*. Desde luego, Bolívar Echeverría es ante todo un hombre de su tiempo que vive intensamente la Revolución cubana, las gestas del Che, la defensa heroica de los vietnamitas ante la invasión estadounidense, el cuestionamiento del "socialismo real", la liberación de las mujeres y los movimientos contestatarios en general. El movimiento del 68 será, por supuesto, un parteaguas en su vida militante. Un movimiento que, en las filas de los marxistas críticos, se propuso el retorno a "la primera forma de la teoría revolucionaria", o sea, a la

lectura directa de la obra de Marx, saltando por encima de sectarismos y vulgarizaciones. Un buen ejemplo de ello lo tuvimos en México en la obra pionera de Adolfo Sánchez Vázquez, a quien tanto le debemos.

Para Bolívar Echeverría, el proyecto crítico-revolucionario tiene que empezar por reconocer la diferencia abismal que existe entre el proceso de producción y reproducción de riqueza concreta tal cual, encaminado a producir valores de uso y a satisfacer necesidades cualitativas, y el proceso de producción-reproducción capitalista. Bolívar Echeverría demuestra, por la vía de Marx, que uno de los acontecimientos centrales de la modernidad es la emergencia del moderno proceso de trabajo tecno-científico. Pero antes de entrar en tema quisiera adelantar que, explorando territorios abiertos por Lewis Mumford y otros destacados analistas del hecho técnico, Bolívar señala que ya en el mundo medieval, por ahí del siglo XI, el trabajo y la técnica tenían una relativa centralidad. Todavía más, no es difícil encontrar inventos que contribuyen a generar un sustancial rendimiento productivo. La naturaleza empieza a verse como cómplice, como dadora de bienes que la nueva técnica puede multiplicar, a la par de generar un sistema de necesidades ajeno al dominio y netamente cualitativo. Hecho importante si tomamos en cuenta que Bolívar Echeverría no se cansará de distinguir, en su obra, entre una técnica destructiva (cuyos orígenes se remontan al neolítico), que implica el sometimiento negativo del cuerpo humano y el dominio sin paliativos de la naturaleza, y una técnica lúdica encaminada a liberar al hombre del trabajo necesario con la consiguiente apertura del tiempo de la libertad: de la fiesta, del goce. Técnica lúdica entendida como arma de la emancipación y la libertad que, sobra advertirlo, no tiene por objeto convertir las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza en relaciones opresivas.

Abundando argumentos, quiero recordar aquí que —a partir de la implantación de las fuerzas productivas modernas—, el proceso de trabajo no depende ya de saberes empírico-individuales y de capacidades artesanales, puesto que la potencia espiritual o cognoscitiva del trabajo cobra carácter impersonal. La razón es que la ciencia universalizable sustituye el secreto que los trabajadores pre-modernos guardaron generación tras generación. Por otra parte, el poder técnico-científico potencia, como nunca antes en la historia, la producción de riqueza concreta. Los principios científico-técnicos son ahora, pues, el motor potencial que pudiera

conducir a la superación del imperio de la necesidad y de la escasez; multiplicación de la riqueza que Marx ve acompañada de la apertura de una historia abierta a la reconciliación de los hombres entre sí y con la naturaleza. El problema es que el surgimiento y el despliegue de la tecno-ciencia moderna que pudiera dar lugar a una historia dispuesta a la apertura de la libertad se realiza bajo la subsunción real del proceso de trabajo al proceso de acumulación de plusvalía, proveniente de la explotación de fuerza de trabajo por parte de los capitalistas, con la consiguiente reducción abstracto-cuantitativa de lo que debiera ser un proceso de producción y reproducción de riqueza concreto-cualitativa.

Brillantes son, en efecto, los capítulos de *El capital* en donde Marx demuestra que la subsunción formal (plusvalía absoluta) no altera sustantivamente el marco de las fuerzas productivas, ya que la extracción de plusvalía recae en una extensión de la jornada del trabajo que termina aniquilando a la gallina de los huevos de oro, la clase trabajadora; de allí el obligado paso a la subsunción real (plusvalía relativa). Sea lo que fuere, el punto nodal estriba en que los usos de la tecno-ciencia moderna se encuentran en poder del capital, que decide modalidades y propósitos. La técnica así configurada deja de ser, por tanto, neutra, ya que acusa el uso capitalista. Decir subsunción equivale, pues, a decir subordinación y desvío del proceso de trabajo al proceso en torno a la valorización de valor o ley primordial de la producción capitalista. Hay que insistir —sigo aquí a Bolívar—, en que los referentes productivos-consuntivos-concreto-cualitativos pasan a un segundo término, y en consecuencia, todo parámetro que tenga que ver con forja de la comunidad concreta se ve desdeñado, ya que sólo cuenta lo que potencia el capital.

La subsunción real del proceso de trabajo al capital no sólo atenta contra la riqueza cualitativa sino que propicia, a la vez, que los obreros sean despojados de la posibilidad de determinar y controlar los usos y el fruto de su trabajo. De tal suerte, la potencia tecnológica y científica que sirve a la industria productiva aparece ante los trabajadores como un poder extraño o ajeno que se les contrapone y los somete; poder que no es otro que el del capital, encubierto por el efecto de fetichismo intrínseco que caracteriza su peculiar forma de presencia aparencial. Para Bolívar Echeverría se trata, sin duda, de estrategias de poder conscientes, plenamente planeadas para reducir a los trabajadores a

mera fuerza de trabajo explotable. Pero la cosa no para aquí. Lograda la subsunción real, los capitalistas proceden a imponer la cultura de la mercancía en la vida social, lo que corre en paralelo a la liquidación de la cultura obrera (formas de organización espontáneas, modos de vida cotidiana, sistema de necesidades…). Surge, en consecuencia, un nuevo sistema de necesidades que pareciera obedecer a decisiones de los individuos sociales y que, en rigor, obedece a las exigencias del capital. El capital no se detendrá hasta convertirlo todo en mercancía: el cuerpo, la cultura del presente y del pasado, la religión, los deseos y los sueños, los imaginarios sociales…y por ahí podríamos seguir.

Bolívar Echeverría piensa, en efecto, que el capitalismo contemporáneo cumple un propósito inscrito en sus orígenes: totalizar la vida social en su conjunto en términos mundiales; es decir, unificarlo todo, destruir cualquier forma de alteridad e impedir alternativas concreto-cualitativas. Empresa planetaria que, paradójicamente, condena todo acto a la pasividad respecto del capital. Volvemos al punto de partida: "la actualidad de la revolución". Bolívar no quitará nunca el dedo de la llaga: la respuesta que debe darse al imperio de la explotación despiadada de valor-capital tiene que ser radical. De allí que el pensamiento insurgente tenga que asumirse en el marco de la lucha de los oprimidos. Para ello debe afirmar aquí y ahora la posibilidad de vindicar cuanto contribuya a crear relaciones sociales concreto-cualitativas-emancipadoras, en donde los hombres recuperen la posibilidad de forjar su propia historia de modo autoconsciente y libre. Vindicación que incluye las condiciones de vida materiales —productivas e improductivas, culturales, cotidianas, intelectuales o corporales.

Bolívar Echeverría propone, según vemos, derrocar el modo de producción capitalista instaurado en el nihilismo, la barbarie y la uniformización de almas y cuerpos. Sí, no se asuste nadie: derrocar es la palabra. Para proceder en consecuencia, él hace una distinción sumamente sutil entre lo político y la política. Por política identifica, en esencia, el conjunto de prácticas partidarias limitadas a reformar el sistema, sin poner nunca en jaque el núcleo que vertebra el capital. Distingue, faltaba más, la diferencia entre reformas promovidas por la izquierda que pudieran contribuir a atenuar la explotación y el desamparo de las mayorías, de las "reformas" alentadas desde el poder, confinadas a reforzar,

perpetuar y optimizar la subsunción del proceso de trabajo al proceso de valorización, ley de hierro de la acumulación de capital. Piensa, sin embargo —lo pensará siempre—, que el hecho de que la izquierda se quede anclada en el reformismo conlleva dos peligros: olvidarse del objetivo revolucionario, y en consecuencia, generar la ilusión de que es posible revertir el actual dominio económico-estatal-cultural del capital sin derrocarlo. El señalamiento crítico de Bolívar Echeverría me parece irreprochable, puesto que mantiene en alto el propósito último expresado en la obra de Marx: cualquier enfrentamiento parcial al modo de producción capitalista debe ser comprendido como un momento encaminado al logro del socialismo libertario.

Sirva lo arriba señalado para empezar a entender las razones por las que Bolívar Echeverría supera la política en nombre de lo político. Abundemos en el asunto. Por principio y a la contra de quienes le achacan a Marx la ausencia de un discurso de lo político, Echeverría sostiene que el creador del materialismo histórico nos lega una rigurosa y profunda fundamentación de lo político. Quien no quiera reconocerlo es porque se encuentra atrapado en el *ethos* realista que determina la politicidad capitalista. *Ethos* realista que responde, punto por punto, al nivel de la apariencia reificado-capitalista en donde el intercambio entre fuerza de trabajo y capital parece ser un mero intercambio entre iguales en el proceso de circulación de mercancías que encubre, así, la desigualdad y la relación de poder operantes. Rebasando el plano de la apariencia, la crítica de la economía política pone las cosas en sus sitio: el encuentro entre factores del trabajo objetivos (materias primas, máquinas, condiciones científicas, formas de organización…) y subjetivos (fuerza de trabajo) que exige todo proceso de producción (Marx: "condición natural y eterna de la vida humana") no sirve aquí sólo —ni mucho menos— al logro de la riqueza concreta (zapatos, vestido, alimentos…) sino, antes bien, como vehículo para el logro de trabajo general abstracto generador de la revalorización de capital. Y para eso están las leyes, para garantizar que dicho intercambio desigual —o fetichismo encubridor del salario del trabajador— acontezca día a día, hora a hora, minuto a minuto.

El "encuentro" capital-trabajadores en el marco mismo del fetichismo del salario confirma, según se ve, la realidad de la explotación de

la fuerza de trabajo y la reificación del capital. No en balde Marx —y Bolívar tras sus pasos—, han hecho un esfuerzo considerable para distinguir entre fuerza de trabajo y trabajo, ya que ello permite explicar la ley que rige el beneficio capitalista. En franca ruptura con las apariencias fetichizadas, Bolívar sostiene, entonces, que sólo instaurando la lucha en el plano de lo político puede desmontarse una relación social que, en sí, requiere necesariamente la expoliación de trabajo ajeno. De allí que el orden de prioridades de lo político lleve inscrita en su bandera la "actualidad de la revolución comunista". Actualidad que, en la perspectiva abierta por Bolívar, implica examinar el capital desde la liberación de la riqueza concreta (forma natural-social) y la auto-reproducción de la vida social en pro de crear una "asociación de hombres libres" empeñados en superar la escasez artificial que produce el capitalismo.

La crítica de la economía política, en términos de lo político, reconoce en la enajenación de lo político, en suma, su objeto teórico: desfetichizar el modo de producción capitalista y ponerlo en la picota. Proceder que surge tras desvelar la apariencia sagrada y misteriosa que propiciaba la confusión de una relación social específica e histórica con un mero hecho natural. Lo sabemos ya: el capital no es una cosa que produzca ganancia como la tierra produce trigo, pues se trata de una peculiar organización de la vida social en su conjunto que prospera en gracia a la existencia de una brecha entre un pequeño grupo de hombres que posee el grueso de la riqueza y el monopolio del poder, y una mayoría desposeída del fruto de su trabajo. Orden social en que lo político deviene politicidad usurpada por el capital, en nombre de la "defensa de la política". Sobra advertir que la superestructura política del capitalismo legitima la politicidad reificada… y ¡sálvese quien pueda!, ya que los ajustes pro-capitalistas de cualquier signo equivalen, en el plano de la teoría, a lo que la barbarie imperante equivale en el plano de los hechos. Frente a la ajenidad productivo-política del capital no queda más, apuntala Bolívar, que recuperar la autarquía de la praxis radical. Autarquía que debe arrancar de la infraestructura del cuerpo social.

Cabe agregar que, para Bolívar, la política burguesa, el *ethos* realista, gira siempre alrededor del Estado como figura que supuestamente otorga identidad y reparte justicia cuando, en realidad, se trata de un poder ilusorio que defiende la igualdad de los ciudadanos obviando

la existencia clamorosa de los explotadores y los explotados. Estado que presume, además, de garantizar los intercambios entre "iguales", legitimando así el orden capitalista. Y lo más grave: en cuanto poder totalizador enajenado, el Estado suspende la facultad del sujeto social de auto-proyectarse y auto-reproducirse consciente-cualitativamente. Vaya con el *ethos* realista. *Ethos* de la crisis perpetua, de la dilapidación, del entontecimiento gregario. Para poner freno al desaguisado, Bolívar Echeverría apela a la nación real centrada en torno a lo político frente a la nación ficticia centrada en la política, todo sobre la base de la capacidad organizativa de los explotados para liberarse de la opresión y de la política de lo siempre igual. Pero si bien Bolívar cree que la revolución contra el capital es un paso hacia adelante en la historia que, por ende, asume las fuerzas productivas liberadas por la modernidad, cree también en la reserva emancipadora patente en todas aquellas formas sociales que han resistido, hasta ahora, los embates del capital. Ejemplificando el caso de América Latina, considera que las formas social-naturales de la riqueza concreta precapitalista aún vigentes (*ethos* barroco) deben conjuntarse en un mismo movimiento con las formas de resistencia poscapitalistas que apuntan a la revolución comunista.

Cierto. Bolívar pone un hasta aquí a un dogma defendido por determinadas corrientes de pensamiento, incluso de corte progresista, a saber: la creencia arraigada de que la libertad del hombre depende de un desarrollo lineal, meramente cuantitativo y cosmopolita de las fuerzas productivas, lo que se acompaña de un desprecio por las formas de vida precapitalistas que han sabido resistir los embates de poderes instrumentales totalizados por la creciente acumulación de plusvalía. Aunque ya habrá mejor ocasión de analizar la crítica de Bolívar al presentismo fundamentalista y a la razón instrumental, no sobra advertir que uno de los aspectos más originales y sobresalientes de su trabajo teórico gira alrededor del esclarecimiento del *ethos* barroco como clave de inteligibilidad de la realidad latinoamericana, tanto en el ámbito cultural como en el político e incluso, lo reitero, en cuanto reserva anticapitalista. Leo, pues, a Bolívar como la voz de un amigo entrañable que nunca dejó de tener en mente un nuevo amanecer social, exento de dominaciones disciplinarias y abierto a la libertad y a Eros al grado de la "abolición de todo poder".

El pensamiento teórico-filosófico de Bolívar Echeverría en el contexto del marxismo mexicano

● **AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL**

Entre las aportaciones más significativas de Bolívar Echeverría al marxismo crítico ocupa un lugar especial un trabajo de juventud publicado originalmente bajo el título de "La revolución teórica comunista en las *Tesis sobre Feuerbach*".[1] Su importancia, a nuestro juicio, radica en el hecho de que el complejo de ideas allí expuesto constituye el *fundamento teórico* sobre el que reposa el resto de una obra filosófica excepcional. En principio —y al margen de sus virtudes analíticas y expositivas sobre el texto de Marx—, porque en dicha obra convergen y se anudan dos grupos de problemas que deben ser radicalmente enfrentados y resueltos como condición, o paso previo, a la propuesta de un marxismo no sólo profundamente renovado, sino radicalmente original. Nos referimos a la doble apuesta teórica que asume Echeverría en esos años y que lo enfrenta por una parte a la necesidad de definir y situar su propia posición de discurso al interior del marxismo y, por otra, a establecer, con especial claridad, qué aspectos del pensamiento teórico heredado de Marx distinguen *su* marxismo de las formas en las que aquella herencia es asumida y cultivada por los teóricos y militantes mexicanos y latinoamericanos al inicio de los años setentas del siglo pasado.

En las líneas que siguen trataremos de abordar detenidamente los señalamientos anteriores a través de tres momentos: *a*) una breve reseña

[1] Como se sabe, el artículo en cuestión ha portado distintos nombres. Nos pronunciamos por el nombre con el que apareció en la revista *Historia y Sociedad*, núm. 6, del verano de 1975, por el hecho de que en aquel figuran de manera explícita tanto el hilo conductor del trabajo de Echeverría —el examen y la interpretación de las *Tesis* en tanto documento fundacional del discurso teórico comunista— como el que consideramos su objetivo eminente: la caracterización del marxismo como discurso teórico revolucionario.

y caracterización crítica del marxismo mexicano entre 1960 y 1975 —no solamente porque ese marxismo merece ser recuperado histórica y críticamente, sino porque es, justamente, el contexto en el que Echeverría inscribe su obra; *b*) una descripción sumaria del trabajo crítico de Bolívar sobre las *Tesis sobre Feuerbach*, y *c*) el desarrollo del argumento que tendencialmente probaría el paralelismo entre el "momento teórico" de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx y el "momento teórico" de la pequeña obra de Bolívar, en el sentido de que ambos participan del mismo objetivo y que, con ciento treinta años de distancia, representan un esfuerzo original e irreductible para pensar y definir, cada uno en su tiempo y circunstancia, la forma y el carácter del discurso teórico comunista.

El marxismo mexicano a la hora de "La revolución teórica comunista en las *Tesis sobre Feuerbach*"

Ante la imposibilidad de realizar un examen historiográfico y bibliográfico exhaustivo sobre el periodo de la historia mexicana que nos interesa, trazaremos unas cuantas líneas en torno de lo que podemos llamar "tradiciones" del ejercicio teórico marxista en nuestro país; sobre todo las que tienen lugar a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Entre aquéllas (con las reservas que provoca todo intento clasificatorio) primeramente es posible agrupar autores y tendencias en lo que llamamos "marxismo vulgar" o "dogmático", en segundo término el "marxismo académico", con una fuerte y duradera presencia en nuestro país gracias a la existencia de una importante izquierda intelectual y universitaria, en seguida, una forma atípica y episódica de pensamiento que podemos reconocer como " marxismo no dogmático" o "marxismo pre-crítico" y, finalmente, la forma propiamente "crítica" del marxismo en México, representada por un reducido grupo de marxistas entre quienes Bolívar Echeverría ocupa un lugar central.

Marxismo vulgar o dogmático

Es posible reconocer los rasgos definitorios de este modo de entender y practicar el marxismo a través de la vida y los hechos de la inmensa

mayoría de las organizaciones comunistas de nuestro país, por cuanto aquella vida y aquellos hechos habitualmente se desenvuelven en la improvisación y el pragmatismo, revelando en cada emprendimiento político u organizativo un desconocimiento injustificable del propio contexto histórico y un manejo irresponsable y mecánico del instrumental teórico y metodológico que, se supone, debería proporcionarles los elementos básicos para el análisis y la comprensión de la situación histórico-concreta en la que pretenden incidir y eventualmente transformar.

Como se sabe, aun cuando en nuestro país existen autores y organizaciones de izquierda desde los últimos años del siglo XIX, es hasta 1919, año que se funda el Partido Comunista de México, que el marxismo (reconocido como doctrina "oficial" por los partidos afiliados a la Tercera Internacional) hace su entrada en México a través de manuales, libelos y propaganda soviética, española y argentina; aunque junto con aquella no aparecen necesariamente las obras de sus autores principales. Este hecho, aunado a la circunstancia de que el movimiento obrero ha sido virtualmente engullido por el aparato estatal y presenta como propuesta emblemática la que el propio Estado mexicano le proporciona, configura una situación en la que en el orden de las preocupaciones de las organizaciones comunistas y sus dirigentes no figuran la teoría marxista ni ninguna otra forma de problematización de orden intelectual, sino su propia supervivencia en el seno de un Estado nacional que dice ser *revolucionario* y que a cada paso le usurpa tareas y banderas. Atenido a la tan precaria como dudosa "guía para la acción" que le proporcionan los manuales y algunas obras de autores soviéticos de segundo orden, el comunismo mexicano adquiere desde muy pronto el perfil y la condición de un movimiento inculto, refractario a la discusión de ideas originales o profundas; ajeno, incluso, al estudio de las obras fundamentales de los autores comunistas importantes, lo que incluye al mismo Marx, a Engels y a quienes en la Unión Soviética y Europa mantienen la discusión en su más alto nivel. Con tales antecedentes, el marxismo mexicano de los años 1930 a 1960 se gana a pulso la condición de "dogmático", en razón de sus reticencias para pensar por cuenta propia y, en contraste, su docilidad y completa rendición, en cuanto a teoría se refiere, a los dictados del marxismo soviético en sus versiones stalinista y post-

stalinista, ejemplos ellos mismos de un evidente dogmatismo y de una interpretación escandalosamente errónea de las ideas originales de Karl Marx. En esas condiciones no es sorprendente el hecho de que un pensador tan peculiar como Vicente Lombardo Toledano durante muchos años represente al marxismo mexicano, y que la discusión de ideas, cuando las hay, se articule en torno a su pensamiento. Es, sin embargo, desde el seno mismo del "lombardismo" de donde surgen algunas voces críticas que, al tiempo que se deslindan de la zigzagueante y acomodaticia acción política del "Maestro", entablan un discusión en contra de su "marxismo", constituido principalmente por algunas formulaciones de la dialéctica, el materialismo vulgar, el positivismo, el evolucionismo spenseriano y el personalismo de Max Scheler.

Ante la ausencia de verdaderos teóricos en el seno del Partido Comunista de México (PCM) o de organizaciones como el Partido Popular y el Partido Obrero Campesino de México, son principalmente José Revueltas, Juan Ortega Arenas y Mauro Olmeda (pseudónimo de Julio Luelmo) quienes, a lo largo de los años cuarentas y cincuentas del siglo XX, con mayor vigor y tino oponen a Lombardo y a los dogmáticos recalcitrantes algo que quiere ser un marxismo renovado porque, a diferencia de aquellos, se apoya en la lectura y el estudio de la obra original de Marx, Engels y Lenin. Aunque en el caso de Revueltas habrá que esperar a su obra tardía para reconocer un desplazamiento importante hacia el marxismo crítico, en Ortega Arenas el intento renovador se rinde demasiado pronto a una lectura canónica de Lenin, lo que si bien en el plano de la acción política lo distancia significativamente del oportunismo que caracteriza al lombardismo y la *realpolitik* del PCM, en el plano de la teoría lo mantiene cerca y junto al marxismo soviético tradicional o stalinista y, posteriormente al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, del marxismo-leninismo que durante años se cultiva en los círculos intelectuales que continúan afirmando que la Unión Soviética, a pesar de todo, es "el país del socialismo" y, como tal, representa el grado más alto de desarrollo científico e intelectual alcanzado por el hombre.

Por su parte, Mauro Olmeda, quien desarrolla lo más significativo de su obra a través del estudio de las sociedades precapitalistas —y por ello se ve precisado a distanciarse del dogmatismo historiográfico

soviético—, en el plano teórico-filosófico continúa hasta su retiro sosteniendo una suerte de "leninismo revisado", lo que finalmente no lo lleva muy lejos de los pensadores poststalinistas.[2] Ajenos, sin embargo, a estos intentos de renovación, permanecen quienes hasta fines de los años setentas se presentan como teóricos del comunismo mexicano: Enrique Ramírez y Ramírez, Miguel Aroche Parra, Arnoldo Martínez Verdugo y Carlos Sánchez Cárdenas. En todo caso, y a pesar de sus pequeñas desavenencias internas, el marxismo dogmático conserva adeptos y produce renuevos hasta el fin de los años ochentas, cuando, desaparecido el PCM, sus relevos políticos adoptan una postura "abierta" y "democrática", reniegan del marxismo y se alinean con el posmodernismo político *a lo* Bobbio o *a la* Habermas.

Marxismo académico

Al margen y casi en las antípodas del marxismo que se lee y escribe en el ámbito del movimiento obrero o de la *realpolitik* comunista, en el curso de los años treintas y hasta los años setentas del siglo pasado, participan en el espacio teórico-político mexicano una serie de autores, en su mayoría profesores y funcionarios gubernamentales, que recuperan del marxismo el conjunto de teorías y doctrinas que con mayor rigor aprehenden el modo de producción capitalista y denuncian su carácter explotador y enajenante, al tiempo que reconocen en las ideas socialistas la propuesta político-cultural más avanzada del momento. Si bien la mayoría de estos intelectuales ya han hecho profesión de fe socialista desde mediados de los años veintes, es durante el régimen presidencial de Lázaro Cárdenas (1934-1940), probablemente en razón de su cercanía con la ideología "socialista" del régimen (y de los puestos públicos con los que éste retribuye sus servicios), que su obra intelectual incide vigorosamente en el ámbito académico e intelectual mexicano. Narciso Bassols, Víctor Manuel Villaseñor, Ricardo J. Zebada, Rafael Ramos Pedrueza, Alfonso Teja Zabre y Jesús Silva Herzog, entre otros, forman la primera generación de "marxistas de cátedra", quienes re-

[2] Véase Mauro Olmeda, *La crisis de la investigación en el campo de la dialéctica materialista*. Madrid, Villalar, 1977.

conocen en las ideas de Marx una herramienta teórica que consideran imprescindible para el análisis, la descripción y aun la crítica radical del régimen capitalista, pero que todavía encuentran posible y hasta deseable el predominio de las formalidades de la democracia burguesa cuando se trata de corregir los excesos y despropósitos económicos, sociales y culturales del capitalismo.

Es, sin embargo, la segunda generación de estos "marxistas" la que ha obtenido mayor audiencia y reconocimiento al asociar su quehacer intelectual con el arribo a la "mayoría de edad" de algunas escuelas y facultades universitarias, o bien, con la aparición de una corriente de opinión pública que ya ha tomado distancia crítica respecto del "régimen de la Revolución" o inscribe en su ideario las consignas de la Revolución cubana.[3] Hablamos de Pablo González Casanova, Víctor Flores Olea, Francisco López Cámara, Eli de Gortari, Alonso Aguilar Monteverde, Víctor L. Urquidi, José Luis Ceceña, Jorge Carrión, Ifigenia Martínez, Enrique González Pedrero y los jóvenes autores y publicistas que animaron las revistas *Los grandes problemas agrícolas e industriales de*

[3] En alusión a los fundadores de la revista *El Espectador*, aunque sus señalamientos sean plenamente aplicables a todo "marxista académico" escribe Luis Medina Peña: "Sus cabezas primeras fueron Carlos Fuentes, Víctor Flores Olea, Enrique González Pedrero y Francisco López Cámara, escritor el primero, académicos y fundadores de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas los tres restantes. La nueva izquierda fue procubana, prodemocrática, antipriísta, antiimperialista, cosmopolita, universitaria y emprendedora. Sus miembros principales, que se dieron a conocer escribiendo para la *Revista de la Universidad*, fundaron *El Espectador* en mayo de 1959, para luchar con la pluma en ristre a favor del respeto a la Constitución y el voto, la implantación de la democracia sindical y el establecimiento de verdaderos partidos políticos. En las páginas de esa revista se les unieron pronto el filósofo Luis Villoro y el escritor Jaime García Terrés. Poco tiempo después, en mayo de 1960, el grupo debutó en forma prominente en las páginas de la revista *Política*, fundada por Manuel Marcué Pardiñas con el fin de promover el diálogo de la izquierda y su eventual unificación. En 1961, la nueva izquierda universitaria apareció de la mano de Lázaro Cárdenas suscribiendo el manifiesto que llamó a la formación del Movimiento de Liberación Nacional y que se fundó con el propósito de proporcionar una organización cúpula a toda la izquierda. En un par de años, como consecuencia del sectarismo y capillismo de toda la izquierda mexicana, el grupo se alejó tanto del MLN como de la revista *Política*. Para 1964, se encontraba replegado en el claustro universitario, con el salón de clases como centro de acción política" (Luis Medina Peña, *Hacia el nuevo Estado*. 2a. ed. México, FCE, 1995).

México (1946/49), *El Espectador* (1958), *Política* (1960), o, años más tarde, *Estrategia* (1972). En su mayoría, salvo señaladas excepciones y tal y como sus biografías intelectuales nos enseñan, no se trata de auténticos marxistas o de militantes comunistas que buscan en la obra de Marx una herramienta y una guía para las tareas revolucionarias, sino de profesionales universitarios que reconocen la pertinencia y las cualidades teóricas y críticas del marxismo cuando el objetivo consiste en plantear problemas de índole económica o social en el plano de la universalidad abstracta, pero que se olvidan de él cuando se trata de proponer soluciones radicales a los grandes problemas de nuestro país, las que, desde su perspectiva, se encuadran todas ellas en las "ventajas" que ofrecen tanto el régimen de la Revolución mexicana como su Estado representativo, el que generosamente premia su fidelidad *ideológica* con puestos políticos, académicos y burocráticos de alto nivel.

Marxismo no dogmático o pre-crítico[4]

Damos el nombre de "marxismo pre-crítico" —o en su defecto "no dogmático" — a la forma del pensamiento marxista que desarrollaron distintos autores y grupos de la izquierda mexicana a lo largo de los años sesentas y setentas del siglo pasado al hilo de los acontecimientos políticos y sociales que marcaron el paso de la descolonización en Asia y África, el XX Congreso del PCUS, la Revolución cubana, la guerra de Vietnam, la Gran Revolución Cultural China y los movimientos estudiantiles de 1965 a 1971. Se trata de jóvenes y no tan jóvenes autores y militantes que se dieron a sí mismos la oportunidad de revisar críticamente el estado general del marxismo en sus versiones "dogmática" y "de cátedra" y que, aun cuando no lograron romper del todo el cerco del dogmatismo o del pensamiento académico, propiciaron la formación

[4] En este segmento de nuestra clasificación figuran autores y militantes asociados a muy diversas tradiciones políticas e intelectuales, de modo que el único vínculo que es posible establecer en todos ellos es, justamente, su postura *crítica* respecto del dogmatismo de los teóricos y militantes comunistas, ya que, como rasgo peculiar, muchos de ellos conservan las características esenciales del "marxismo de cátedra" por tratarse básicamente de profesores universitarios.

de una oportuna corriente de aire fresco al interior del espacio cerrado —y viciado— en el que se había convertido el marxismo mexicano. Se trata, en la mayoría de los casos, de militantes que han obtenido títulos universitarios, que forman parte ya sea del PCM o de organizaciones de izquierda (troskysta o espartaquista) y que se inscriben en la impronta del cambio, de la renovación de actitudes y de ideas que arrastran tras de sí los eventos que marcan la declinación de la fase de crecimiento del capitalismo mundial abierta por el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945.

Entre 1960 y 1963, José Revueltas, Jaime Labastida, Eduardo Lizalde y Enrique González Rojo son expulsados del PCM junto con la mayoría de los miembros de las células Marx, Engels, Gramsci y Román Guerra Montemayor; igual suerte corren Guillermo Rousset, Carlos Félix Lugo y el pleno del Comité del Distrito Federal cuando dan a conocer el Informe Secreto que había preparado Leonel Padilla Gutiérrez en contra de la dirigencia "histórica" de la organización, es decir, del Comité Central, dominado por Manuel Terrazas y Arnoldo Martínez Verdugo —quienes preparaban una nueva alianza política con la "burguesía progresista", el cardenismo y Vicente Lombardo Toledano bajo el amparo del Movimiento de Liberación Nacional (1963). Lo importante, empero, es que a lo largo de ese proceso de *liquidación* del viejo comunismo mexicano, queda claro que sus representantes oficiales no están a la altura de sus responsabilidades ni teóricas ni políticas, y que, para la mayoría de los expulsados o escindidos, no queda otro camino que transformar radicalmente su instrumental teórico-discursivo si en verdad quieren permanecer inscritos en el movimiento comunista. Como síntoma, no tan al margen, de la necesidad impostergable de renovación teórica, queda el testimonio de uno de los actores del proceso, quien sostiene que entre los "cargos" que se esgrimen en contra de los expulsados del PCM antes de su XIV Congreso (1964) conserva un peso definitivo el hecho de "pensar".[5] Sin embargo, ni siquiera el

[5] Conversación personal con Leonel Padilla Gutiérrez realizada en 1974. Entre 1960 y 1961 Padilla realizó una investigación exhaustiva sobre el estado general del PCM en el país, llegando a la conclusión de que, excepto en la ciudad de México y la Comarca Lagunera, su presencia e influencia política y cultural era prácticamente nula.

"viejo" PCM puede resistirse a los cambios de orden histórico, y como una de las consecuencias del movimiento estudiantil de 1968 surge un grupo de intelectuales que, gracias al hecho de contar con cierta autonomía política e ideológica —y a su notable reputación académica—, representan y cultivan un marxismo actualizado, no dogmático, abierto a las discusiones de orden teórico que produce la llegada a México de autores marxistas de nuevo tipo como Karel Kosík o Jidrich Zeleny; o bien, que siguen puntualmente los pormenores de la lectura *sintomal* de Marx propuesta por Louis Althusser y su escuela. Enrique Semo, Roger Bartra, Jorge Castañeda y Fernando Danel (todos ellos miembros del PCM) militarán por un tiempo en el bando del marxismo pre-crítico junto a profesores universitarios como Arnaldo Córdova, Carlos Pereyra, Cesáreo Morales, Pedro López Díaz, el grupo Teoría y Práctica y los consejos de redacción de las revistas *Historia y Sociedad* y *Cuadernos Políticos*, así como un importante número de universitarios suramericanos y caribeños exiliados en México.

Es claro que existen evidentes semejanzas entre el marxismo académico y el marxismo pre-crítico, y que algunos representantes tardíos del primero pueden ser considerados entre los segundos (y viceversa), ya que durante los convulsos años sesentas y setentas parece que se transita hacia una franca disposición al cambio de actitud y la apertura teórica. Sin embargo, mientras el marxismo académico tiende a obviar la discusión en torno a los puntos nodales de la teoría marxista, el marxismo pre-crítico sitúa esa misma discusión en el centro de sus preocupaciones. En rigor, no existen muchas evidencias de que se haya alcanzado algo concreto a ese respecto, empero, gracias a sus empeños el contexto ha cambiado.

Entre 1965 y 1975 parece que la apertura es total e irreversible, aunque episódica. El primero de sus puntos álgidos corresponde a las

De acuerdo con su versión de los hechos, la dirigencia nacional de PCM emprendió la lucha en contra de Revueltas y sus seguidores porque "leían mucho" y frecuentemente se involucraban en cuestiones de orden teórico que "los alejaban de sus tareas revolucionarias" y, sobre todo, de "la línea del Comité Central". Es probablemente Padilla el autor o co-autor del llamado "Informe Secreto" que derivó en la expulsión de los miembros del Comité del Distrito Federal que posteriormente fundaron el Partido Comunista Mexicano (B) Bolchevique. Véase Paulina Fernández Christlieb, *El espartaquismo en México*. México, El Caballito, 1978, pp. 71-84.

discusiones que provoca el problema de "la construcción del partido de la clase obrera" en donde, una vez más a instancias de Revueltas, la discusión, circunscrita tradicionalmente al ámbito político-organizativo, se desplaza hacia la teoría del conocimiento y se aborda como un problema *gnoseológico*, es decir, como asunto de orden teórico-filosófico.[6] Es en este momento en que el hasta entonces intocable e intocado leninismo se ubica en el centro del debate y pasa a la condición de objetivo de la crítica. Como es sabido, entre el pensamiento y la práctica política de Lenin y su pensamiento teórico-filosófico existe una inocultable ruptura; el Lenin *filósofo*, como lo llama Pannekoek, sencillamente *no es marxista*; en consecuencia, y ante la ausencia de recursos filosóficos para la discusión (todos ellos provenientes del marxismo-leninismo) los marxistas no dogmáticos los buscan, y los encuentran, directamente en Marx y en el llamado marxismo occidental. Es el caso del "espartaquismo" mexicano, identificado doctrinariamente no por su fidelidad al pensamiento político de Rosa Luxemburgo, sino por su empeño por representar un leninismo consecuente, ajeno y lejano al leninismo anquilosado del comunismo oficial-tradicional.

El segundo punto de inflexión tiene como antecedente inmediato el conjunto de movimientos estudiantiles que simbólicamente convergen en París hacia mayo de 1968, y, específicamente, el movimiento que estalla en México en julio de ese año. Si el debate por "la construcción del partido de la clase obrera" tuvo como marco la derrota y el aplastamiento del movimiento ferrocarrilero (1958-1959) y la crisis de las organizaciones comunistas, el reposicionamiento del marxismo no puede explicarse al margen de los sucesos de 1968. Principalmente porque el 68 aparecía, aun en el análisis temprano, como un tipo inédito, como un nuevo y característico modelo de revuelta revolucionaria. Huelga decir que esta novedad no sólo tomó por sorpresa a los marxistas de viejo cuño y prácticamente a todas las dirigencias del movimiento comunista internacional, sino mostró con plena evidencia que la teoría revolucionaria marchaba, en el mejor de los casos, un paso atrás de los acontecimientos.

[6] Véase Andrea Revueltas, Phillip Cherón y Rodrigo Martínez, "Prologo", en José Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. México, Era, 1980.

A lo largo del segundo lustro de la séptima década del siglo XX son evidentes los signos de agotamiento y repliegue del movimiento comunista internacional y, junto con ello, de ese marxismo "de ocasión" que a lo largo de una década lucieron los claustros universitarios y las publicaciones "progresistas"; ya para los primeros años ochentas el marxismo o "ser marxista" deviene "cosa del pasado". Ante la eruptiva e irruptiva presencia del posmodernismo político y el "giro democrático" —del que la inmensa mayoría de los anteriormente nombrados se harían fervientes partidarios— lo que queda del pensamiento marxista se conserva en unas cuantas cátedras y publicaciones marginales a la espera de mejores días.

Marxismo crítico

En México, el nacimiento del marxismo crítico debe en justicia asociarse al pensamiento y la práctica de José Revueltas. A través de su obra literaria, primero, y de su obra teórica y política, después, Revueltas propone un ambicioso dispositivo crítico para enfrentar los problemas fundamentales del movimiento comunista mexicano: en primer lugar, la *inexistencia histórica* de un auténtico partido de la clase obrera en México, en segundo, la "locura brujular" que desde siempre aqueja a sus teóricos y dirigentes. No es difícil identificar aquella "locura" con el dogmatismo, la improvisación y la incultura que privan al interior de las organizaciones comunistas, por lo que parecería casi natural que su superación exija un enérgico proceso de transformación teórica y doctrinaria cuya condición de posibilidad, casi única, está en "regresar a los clásicos del marxismo", pero, además, en mantener una postura abierta y desprejuiciada frente a lo que de fresco e innovador aporta la discusión teórica que se desarrolla durante el duro proceso de la desestalinización en el orbe del socialismo real o al interior del marxismo occidental. Eso es precisamente lo que ocupa a Revueltas en el curso de los años sesentas y, sobre todo, posteriormente a su participación en el Movimiento Estudiantil de 1968 y su reclusión en el Palacio Negro de Lecumberri.

Mientras eso sucede, una vez más en la Universidad Nacional Autónoma de México se incuba una nueva vertiente del marxismo no

dogmático encabezada visiblemente por el exiliado español Adolfo Sánchez Vázquez, a la que, como contrapunto creativo, hacia 1971 se suman Pedro López Díaz y los filósofos participantes en el proceso de reorganización integral del Seminario de *El capital* impartido en la Facultad de Economía: Jaime Labastida, Carlos Pereyra, Juan Garzón Bates y Bolívar Echeverría. Al poco tiempo, algunos profesores provenientes del exilio suramericano como Óscar Terán y Óscar del Barco recuperan en México el proceso de desestalinización específicamente argentino, mientras la editorial Siglo XXI convoca a José Aricó, Pedro Scarone y Miguel Murmis a retraducir *El capital* bajo la inspiración e impronta crítico-renovadora de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, referencia ineludible para toda reconstrucción histórica del marxismo crítico latinoamericano.

Es de esta forma que se efectúa el tránsito entre el marxismo no dogmático (o pre-crítico) y el marxismo crítico propiamente dicho; es decir, cuando lo que está en juego no es la *precisión* con la que puede entenderse o aplicarse algún concepto en el curso del análisis contemplativo de la realidad concreta; cuando, como apunta Karl Korsch, no se trata de "el disfrute contemplativo" de la realidad sino de su transformación revolucionaria; cuando, por fin, un marxista deja de comportarse "como los filósofos", quienes componen "mensajes redundantes dentro de un campo discursivo solidificado y pasivamente enigmático" o le ofrecen al mundo "imágenes remozadas de lo que él fue en el pasado: hermenéuticas, 'interpretaciones' de lo que él ya no es".[7]

Dada la condición de universitarios que ostentan la mayoría de los mencionados podría pensarse que se trata de una nueva generación de marxistas "de cátedra". Sin embargo, a nuestro juicio, existe una diferencia importante entre unos y otros: mientras los marxistas académicos en sentido estricto recurren a Marx y el marxismo por las ventajas que supone su instrumental teórico-metodológico y conceptual de cara al análisis "objetivo" o "científico" de la realidad política, social o cultural mexicana, los marxistas pre-críticos, por lo menos en esos años, acuden a Marx porque en él encuentran los elementos fundamentales de la teo-

[7] Bolívar Echeverría, "La revolución teórica comunista en las *Tesis sobre Feuerbach*", en *Historia y Sociedad*. 2a. época, núm. 6, verano de 1975, p. 63.

ría *de* y *para* la revolución comunista —y nos vemos obligados a decir "en aquellos años" porque hacia el fin de los años ochentas la inmensa mayoría de los marxistas "pre-críticos" ya han abandonado el marxismo y transitan hacia Heidegger, la hermenéutica y el "giro democrático".[8]

El trabajo de Bolívar Echeverría sobre las *Tesis sobre Feuerbach*

Escrito como tesina para obtener el título de Licenciado en Filosofía presentó Bolívar Echeverría en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1974, el trabajo sobre las tesis ha ostentado cuatro nombres distintos: *Apuntes para un comentario sobre las Tesis sobre Feuerbach*; *La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach*; *Sobre el materialismo: modelo para armar*; y, finalmente, *El materialismo de Marx*. Sabemos que no es la única ocasión que Echeverría cambia el nombre de algún trabajo entre su publicación original y publicaciones o versiones posteriores. Sin embargo, lo sucedido en este caso parecería inusual, o exagerado, si hacemos caso omiso de la intención que anima su escritura y sus revisiones posteriores, y que tiene que ver menos con la obtención de un título universitario y más con la necesidad de construir una plataforma teórico-conceptual lo suficientemente sólida para dar curso a un compromiso revolucionario.

Como señala el propio Bolívar en el proemio de su obra, existe en las *Tesis* cierta peculiaridad u originalidad irreductible respecto de otras obras escritas por Marx en esos años, la que se revela en cuanto reconocemos el texto como una "totalidad significativa" y, mediante

[8] La nota es obligada, ya que entre algunos de los nombrados, y muchos de los no nombrados, las derrotas del movimiento obrero, la quiebra ideológica y organizativa de los partidos comunistas y la final y dramática desaparición del socialismo real provocan el abandono definitivo del marxismo, su desplazamiento hacia el centro o la centro-derecha del espectro político y su final compromiso con la "apertura" y la "democracia" que desde el exterior propala el pensamiento posmoderno y patrocina activamente el Departamento de Estado estadounidense a partir del Consenso de Washington, el que en México representan las revistas *Vuelta* y *Nexos* (de las cuales algunos de los nombrados serán frecuentes colaboradores).

su reordenamiento, resolvemos el problema de su estructura "aparentemente accidental". De esta forma reconoceremos igualmente que el texto "posee una función significativa propia", o mejor, una "intención significativa manifiesta", que lo dispone como un momento decisivo en el proceso de fundación del discurso marxista.

> Afirmamos además —escribe Echeverría— que la región problemática circunscrita de modo especial o predominante, mediante esta secuencia argumental, por el conjunto de las *Tesis* constituye un sector decisivo, central o fundamental del campo problemático general abierto en el proceso de fundación de la teoría marxista […] Que esta zona decisiva de la problemática teórica marxista es precisamente aquella en que aparecen las cuestiones tendientes a la definición del carácter y el tipo esenciales del discurso teórico comunista, y que contiene por tanto el problema de la especificidad de la teoría marxista.[9]

Reconocida esa intención primaria, decisiva, las *Tesis* constituyen una "reconfiguración fundamental del campo de posibilidades de composición del discurso teórico comunista", es decir, responden a una doble necesidad: la que Marx experimenta respecto de su *propia* posición de discurso y, contemporáneamente, la que conviene al discurso teórico revolucionario.

> Así, pues, la idea general que orienta nuestro examen de las *Tesis* —y que trata de ratificarse y pormenorizarse en él— considera a su escritura o redacción como un paso necesario dentro de esa intervención propiamente teórica de Marx en el proceso de constitución del movimiento comunista a la que hemos calificado como revolución teórica.[10]

[9] B. Echeverría, "La revolución teórica comunista en las *Tesis sobre Feuerbach*", en *op. cit*., p. 46.

[10] Ciertamente, Echeverría no enfatiza explícitamente aquella primera necesidad, la empata con la pregunta por la "especificidad" de la "teoría marxista o bien, como en la cita, alude a la "intervención propiamente teórica de Marx" en el proceso de constitución del movimiento comunista. Sin embargo, a nuestro juicio, es un hecho

De ahí, es decir, del reconocimiento de la necesidad de la intervención de Marx y de su caracterización como "el momento teórico de la revolución comunista" deriva el hecho de que en el desenlace del examen echeverriano de las *Tesis* se enfatice su función de autorreconocimiento y autoafirmación como "revolución teórica" y como respuesta inequívoca a las preguntas que interrogan por la posibilidad de un discurso teórico propiamente comunista, por la *peculiaridad* de su mensaje y por el modo específico e irreductible en el que éste resuelve el problema cardinal de su *verdad* o su *objetividad*.

> La redacción de las *Tesis* se nos presenta, entonces, como un intento constitutivo de la intervención teórica de Marx, en el cual ésta define sobre la marcha el carácter y el alcance de su propia realización. Como un acto de reconocimiento provisional del trayecto recorrido y del que queda por recorrer en el proceso de la revolución teórica; como un acto de afirmación, por una parte, de la diferencia entre el discurso teórico comunista y el discurso teórico tradicional, y, por otra, de la problemática fundamental que promueve esta especificidad del nuevo discurso y adquiere con él la posibilidad de formulación adecuada.[11]

A partir de estos señalamientos básicos, Echeverría reconoce en las *Tesis* cuatro temas o campos problemáticos, entre los cuales, el primero destaca en calidad de premisa de todos los demás. Estos temas son:

> *a*. El carácter dialéctico materialista (o práctico) "como carácter específico del discurso teórico comunista", en cuyo curso se determina

que una y otra necesidades son indiscernibles; que la revolución comunista requiere de una "revolución teórica" y que ésta, a su vez, únicamente puede ser efecto de un ejercicio crítico-argumentativo cuyo agente es el propio Marx, quien a lo largo de los últimos tres años ha probado la *insuficiencia* de la economía política y del pensamiento socialista a ese respecto y que ahora ajusta cuentas con la que considera la apuesta onto-epistemológica más avanzada del momento: la filosofía de Feuerbach. Empero, a diferencia de los ejercicios crítico-argumentativos anteriores, este último es fundamental y decisivo, tanto para el movimiento comunista como para el mismo Marx.

[11] B. Echeverría, "La revolución teórica comunista en las *Tesis sobre Feuerbach*", en *op. cit*., p. 47.

asimismo "a la actividad teórica como momento constitutivo de la praxis social material" [Tesis I, V, II y VIII].

b. La determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática específica del discurso dialéctico materialista [Tesis IV, VI y VII].

c. La determinación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista [Tesis IX, X y la última parte de la Tesis I].

d. La determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social [Tesis III y XI].[12]

A través de un examen extremadamente cuidadoso y pormenorizado, Echeverría encuentra —y subraya con una calidad y suficiencia notables—, que la *premisa*, es decir, el emplazamiento teórico esencial y determinante del discurso teórico comunista, se construye o debe construirse a partir de un dispositivo conceptual *dialéctico* [y] *materialista*. Es decir, que para vencer las limitaciones e insuficiencias de la problematización materialista-empirista de la objetividad y asumir al mismo tiempo la radicalidad, traicionada por el idealismo-racionalismo, de su problematización "subjetiva" o "dialéctica", el discurso teórico comunista 1) debe sustentarse "en la aprehensión teórica de la objetividad como proceso o praxis fundante de toda relación sujeto-objeto y por lo tanto de toda presencia de sentido en lo real";[13] 2) debe "poner de pie" y recobrar la totalidad de la problematización dialéctica de la objetividad, mistificada y parcelizada en su desarrollo idealista-racionalista planteándola —mediante una adopción crítica de la insuficiencia materialista-empirista— como una problematización dialéctico-práctica o dialéctico-materialista, y 3) debe "sustentarse en una aprehensión teórica de ese proceso fundante como un proceso básicamente material, como un proceso de 'metabolismo' práctico entre el hombre y la naturaleza".[14] Sobre esa base, es decir, definido fehacientemente el carácter o la especificidad del fundamento teórico del discurso teórico comunista como dialéctico-materialista, su "verdad" —completa Echeverría— solamente puede ser explicada "si este discurso es concebido como

[12] *Ibid*., p. 48.
[13] *Ibid*., p. 53.
[14] *Idem*.

momento componente del proceso práctico-histórico en su totalidad". Es decir, si aquel demuestra su "terrenalidad", esto es, su "poderío", de cara al conjunto de posibilidades de significación-transformación que le presenta la praxis social, ella misma concebida como el ámbito eminente de la revolución.

Bolívar Echeverría, las *Tesis* y el marxismo crítico

Como señalamos en la introducción a este trabajo, es posible entender el texto de Bolívar Echeverría sobre las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx como un elemento constitutivo y central de su propia posición de discurso, tanto como un esfuerzo por establecer una diferencia puntual y específica respecto del tipo de marxismo que se escribe y se discute en México al inicio de los años setentas. Respecto de tales afirmaciones cabe establecer una suerte de paralelismo o ejercicio comparativo entre el cuestionario que enfrenta Marx en el tiempo de la redacción de las *Tesis* y el que asume el propio Echeverría ciento treinta años después.

Como se sabe, hacia 1844, Marx trabaja en torno a la pregunta que interroga por la posibilidad de un discurso teórico propiamente comunista de cara a las *insuficiencias* y los *errores* manifiestos que porta el discurso teórico burgués, representado en este caso por la economía política, el discurso socialista y la crítica filosófica específicamente alemana. Textos como la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *Sobre la cuestión judía*, *La sagrada familia* y los *Manuscritos de economía y filosofía* dan cuenta del esfuerzo teórico-crítico de Marx y de lo que éste representa como ilustración de su propio desarrollo político e intelectual entre 1841 y 1844. Independientemente de la forma en la que caractericemos ese desarrollo, es un hecho que a finales de 1844 Marx aún no encuentra, o, por lo menos, aún no es capaz de formular adecuadamente sus respuestas, tal y como pueden ejemplificarlo las concesiones filosófico-antropológicas que otorga a Feuerbach en los *Manuscritos* de 1844.[15] Es debido a ello que un texto como el de las *Tesis*, a pesar de su brevedad, resulta

[15] Karl Marx, "El trabajo enajenado", en *Manuscritos. Economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1970, pp. 103-117.

sorprendente en más de un respecto; ni más ni menos porque en el curso de su desarrollo, Marx ha resuelto el grueso de sus preguntas, al afirmar la *novedad* revolucionaria del discurso teórico comunista —y por lo tanto de su propia posición de discurso— a partir del señalamiento enfático del carácter específico e irreductible de ese discurso como dialéctico-materialista. Establecido, pues, lo fundamental, tanto la problemática específica del discurso teórico comunista como su necesidad histórica o su concepto de revolución, responden a una *problematización* dialéctico-materialista del campo de posibilidades de significación que corresponden tanto al grado de desarrollo histórico-concreto de la sociedad capitalista como al talante teórico de sus propios "relatos", lo que, unido al hecho de que el "momento teórico de la revolución comunista" es él mismo "una revolución en la teoría", finalmente viene a significar que el discurso de la revolución, como discurso *problematizador*, como discurso *crítico* y *transgresor*, constituye un "mal uso" o un "uso defectuoso" de las posibilidades de significación que presenta el discurso teórico burgués.[16] Esto tiene como consecuencia que aun cuando Marx ya no "regrese" formalmente a la discusión onto-epistemológica resuelta por las *Tesis*, a partir de lo ya logrado, es decir, el carácter crítico y problematizador de su posición de discurso dialéctico-materialista, sea capaz de renovar y actualizar en cada caso la función y el alcance de los principios sostenidos en aquellas.

De acuerdo con el esbozo biográfico escrito por Stefan Gandler, a su llegada a México, en 1968, Bolívar Echeverría ya era un comunista convencido, y aun cuando afirme que él "ya estaba hecho cuando llegó a México" tal vez no era, todavía, un marxista *crítico* consumado.[17] Ciertamente sus actividades intelectuales y académicas lo sitúan inmediatamente en el ámbito del marxismo, aunque en esa franja del marxismo que hemos caracterizado como marxismo pre-crítico. La precisión y el cuidado con el que Echeverría se descalifica como "discípulo" de Adolfo Sánchez Vázquez y los cinco años que lo separan de su primera

[16] Véase B. Echeverría, "Definición del discurso crítico", en *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986, pp. 38-50.

[17] Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, FCE/UNAM, 2007, p. 113.

publicación importante nos ponen sobre aviso. Para nosotros esos años son, todavía, años de aprendizaje, de formación, de búsqueda; y el hallazgo es precisamente la lograda y decantada posición de discurso que exhibe en su trabajo sobre las *Tesis*. Establecido esto es posible afirmar que su formación previa como marxista únicamente cobra plena vigencia, concreción y terrenalidad en el trabajo sobre las *Tesis*; o mejor, *a partir* del trabajo sobre las *Tesis*; y esto la destaca como una obra propiamente fundacional. Pero igualmente debemos de considerar el contexto teórico-discursivo en el que dicha búsqueda tiene lugar, y que no es otro que el espacio en el que se despliega la "lucha" entre los restos del marxismo dogmático, el marxismo académico y, finalmente, el marxismo pre-crítico, cuyos representantes son justamente los compañeros y camaradas universitarios de Bolívar Echeverría.

Todavía con el eco de la discusión sobre "la construcción del partido de la clase obrera" a sus espaldas, los marxistas pre-críticos discuten sobre el "método" y… Althusser. El punto álgido de la discusión en esos años lo ocupa casi por completo la consideración de los "dos" Marx o del "Marx único", esto es, de si existe un corte epistemológico entre un Marx "no marxista" o pre científico y el Marx de *El capital*; o bien, si el pensamiento de Marx puede entenderse como un proceso ascendente en cuyo curso se van formulando los principios, categorías y conceptos con los que finalmente se construye un corpus teórico unitario. Frente a tal ejemplo de escolástica, la obra de Echeverría, al tiempo que aclara y dispone inequívocamente el principio dialéctico-materialista como su posición de discurso, configura, como Marx en su momento, un vasto y ambicioso programa de investigación en el que ya no se discute sobre el estatuto teórico del marxismo de Marx, sino sobre las posibilidades críticas y deconstructivas que éste aporta para el esclarecimiento y la transformación revolucionaria de nuestra realidad.

Partimos, pues, del reconocimiento de la necesidad que experimenta Bolívar Echeverría a unos cuantos años de su llegada a México de "ajustar cuentas" con su primera formación intelectual y militante a través de un dilatado y cuidadoso trabajo de criba teórica y conceptual, con la perspectiva de establecer el conjunto de *principios* teórico-filosóficos que en adelante deberán conducir el desarrollo de un pensamiento crítico capaz de enfrentar de manera solvente los problemas que le plantea

la revolución comunista en México y América Latina. A partir de esa premisa, estamos en condiciones de afirmar que el trabajo de Bolívar sobre las *Tesis sobre Feuerbach* (1974) conserva un evidente "parecido de familia" con el desarrollado por Marx a la hora de escribirlas (1845), dado que ambos pensadores encaran la empresa de establecer los principios teórico-filosóficos sobre los que descansará su obra posterior; es decir, porque ambos, aunque cada uno de ellos en su propio contexto, toman a su cargo plantear y responder a la pregunta que interroga por la forma, el carácter y el alcance de su pensamiento; qué lo hace diferente, original e irreductible, cuál es su problemática fundamental y en qué clase de contexto teórico éste incide.[18] No sólo porque a través del examen crítico y la exposición del contenido de las *Tesis* Bolívar recupera y restituye el mensaje y el sentido profundo de las mismas —cuando esto es más que urgente incluso para el movimiento comunista internacional—, sino porque su ejercicio constituye un deslinde radical respecto del marxismo que se cultiva en México, el que se debate entre la urgente necesidad de renovarse a sí mismo —representada por el propio Bolívar y un puñado de jóvenes marxistas— y la inercia, el dogmatismo y la "locura brujular" que lo caracterizan desde siempre. Si esto es así, la elección de Bolívar Echeverría respecto de las *Tesis sobre Feuerbach* como tema para escribir una tesina es algo más que circunstancial o meramente anecdótico; es a todas luces el vehículo idóneo, el medio más atinado y pertinente para establecer de manera radical e indubitable su propia posición de discurso y su filiación comunista revolucionaria.

[18] Ésas son precisamente las palabras que emplea Bolívar Echeverría a propósito de las *Tesis*; véase B. Echeverría, "La revolución teórica comunista en las *Tesis sobre Feuerbach*", en *op. cit.*, p. 46.

Forma natural y forma enajenada de la *polis*

● **MARCO AURELIO GARCÍA BARRIOS**

Bolívar Echeverría fue un teórico extremadamente brillante y completo. Además de su obra escrita, que queda como legado invaluable para las actuales y futuras generaciones de estudiosos, Bolívar (como le llamábamos sus cercanos) era ante todo un profesor universitario, un gran catedrático. Para quienes tuvimos la gran fortuna de seguir sus desarrollos teóricos mientras se iban gestando y complejizando, la enseñanza del maestro en el aula o salón de seminarios o conferencias fue siempre un apoyo invaluable para la comprensión integral de sus elaborados textos.

Como homenaje al gran pensador y gran maestro que fue y es Bolívar Echeverría, intentaremos presentar una suerte de disertación de inspiración "echeverriana" sobre algunos aspectos de la política y de ésta dentro de la modernidad capitalista.

En 1984, Echeverría publica en la revista *Cuadernos Políticos* un ensayo que marca un punto de inflexión en su obra. Luego de varios años de publicar ensayos sobre la obra de Karl Marx (compilados en el libro *El discurso crítico de Marx*), pone en juego su original e innovadora lectura del filósofo alemán en el ensayo titulado "La 'forma natural' de la reproducción social". Las perspectivas teóricas del existencialismo, la lingüística moderna y la antropología, entre otras, convergen y se confrontan con la peculiar lectura que de la obra de Marx hace Echeverría. El resultado es una asombrosa propuesta teórico-metodológica para explorar la reproducción social en su dimensión trans-histórica y en su configuración histórica moderna. En este ensayo aparecen publicadas por primera vez las líneas generales de lo que después sería una teoría de la cultura, que veremos bien madura en el libro *La modernidad de lo barroco* (1998), entre otros textos de Echeverría.

Al tratar en su ensayo el tema de "El *telos* característico de la vida social", Echeverría retoma —al igual que Marx en el capítulo V de *El capital*— la definición aristotélica del hombre como *zóon politikón*, pero llevando el planteamiento tan lejos como hace lo Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada* (obra de donde Echeverría toma una cita impecable). Crear una identidad social, plantea Echeverría, es tanto un acto de trans-naturalización —*i. e.* alterar el funcionamiento de la naturaleza adecuándolo a los fines humanos— como un acto de profunda libertad: "Los rasgos definitorios de su identidad no tienen [...] una vigencia instintiva: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente". En esto consiste, pues, la politicidad fundamental del animal humano, su rasgo distintivo como especie: en su libertad esencial. Echeverría une en su planteamiento a Aristóteles y Sartre, en una definición compleja de la *polis*:

> Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar o modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*).[1]

Así pues, la politicidad fundamental del ser humano es para Echeverría la capacidad de configurar libremente una identidad social particular. En *Las ilusiones de la modernidad* (1995) habla del carácter evanescente de estas identidades. Cada identidad brota de un acto fundante: el proceso de trans-naturalización, el forzamiento de la legalidad propia del estrato físico (*i. e.* natural) en donde se asienta una sociedad determinada. A partir de ahí se genera la fascinante diversidad de maneras de afirmar lo humano, un crisol de culturas que se esparce en el espacio y en el tiempo.

Ahora bien, prosiguiendo el intento de hacer una breve disertación de inspiración echeverriana, pasemos a examinar cómo esta politicidad

[1] Bolívar Echeverría, "La 'forma natural' de la reproducción social", en *Cuadernos Políticos*, núm. 41. México, Era, julio-diciembre de 1984, p. 37.

básica del ser humano, su ser *polis* en acción, va a quedar en suspenso en la modernidad. En efecto, como lo plantea Marx, las relaciones mercantiles en la modernidad se vuelven el espacio en que la politicidad básica del ser humano es puesta en suspenso o de plano conculcada. El ágora es suplantada por el mercado, y es en el mecanismo cosificado de los intercambios mercantiles en donde habrá de definirse la identidad cultural de cada sociedad. Como dice Marx: ahora, la socialidad de los productores (sus relaciones sociales) va a "tejerse" a sus espaldas, "no lo saben, pero lo hacen". Ahora serán las "señales" de los precios las que definan cómo producir y cómo consumir. La "vida buena" o el "buen vivir" que Aristóteles exaltaba como *telos* de la política, ahora se resolverá por los múltiples intercambios mercantiles, en una lamentable "cosificación de la conciencia de los productores".

Este que podemos definir como un primer momento de la enajenación de lo político, de la politicidad básica del sujeto social, no es el último. La cosa no para ahí. Sucede que el mercado, ese mecanismo automático, va a ser intervenido por un "pseudo-sujeto": el capital. A partir de ese momento, la socialidad de los hombres no sólo se va a definir a sus espaldas, sino en su contra. El capital es un pseudo-sujeto social que sí cuenta con un programa claro y una definición fundamental de su actuar: la valorización del valor. El pseudo-sujeto va a suplantar al sujeto ausente o en suspenso (la *polis*) imponiendo al conjunto del cuerpo social su programa y obligando a todo mundo a definirse ante ese hecho ineluctable que es la acumulación de capital. Entonces pasamos del "no lo saben, pero lo hacen" a un escenario más dramático: el valor, dice Marx, ha establecido una relación privada consigo mismo; "ha obtenido la cualidad oculta de crear valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro". Ése es el segundo nivel de enajenación de lo político.

Para finalizar, retomemos la definición aristotélica-sartreana-echeverriana de la libertad como esencia fundante del *zóon politikón*; es gracias a ella que podemos imaginar que algún día las relaciones sociales las definan los seres humanos en completa libertad y para el buen vivir de la especie, la utopía realizada.

Bolívar Echeverría y la "Tercera generación de la Escuela de Fráncfort"

● STEFAN GANDLER

En 1923, con la "Erste marxistische Arbeitswoche" (Primera semana de trabajo académico marxista), en el estado alemán de Thüringen, se sentaron las primeras estructuras científicas que después dieron lugar a la fundación del Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigación Social) en la ciudad de Fráncfort del Meno. Hoy, a ochenta años, existen diferentes maneras de interpretar la actualidad de esta tradición teórica. La más fácil y usual es la de re-nacionalizarla en la cultura alemana y re-municipalizarla en la herencia cultural y científica de Fráncfort. Sin embargo, todavía no es posible negar por completo que la teoría crítica sólo pudo salvarse como proyecto científico e institucional, al igual que sus miembros sólo pudieron salvar sus vidas, al salir de Fráncfort, de Alemania y de Europa lo más pronto posible. El único que retrasó su salida de este continente, Walter Benjamin, lo pagó con su detención en los Pirineos, en la frontera de Francia con España, y eligió el suicidio ante la amenaza de ser deportado a Alemania, es decir, rumbo a los campos de exterminio nacionalsocialistas.

Hoy en día todo esto parece estar muy lejos, ya que hace 58 años que el proyecto popular nacionalsocialista fue derrotado militarmente por el Ejército Rojo y sus aliados de aquel entonces. La re-nacionalización de esta teoría expulsada de Alemania celebra cada vez más grandes éxitos y hasta pensadores conservadores consideran que la teoría crítica está suficientemente domesticada para poder darle el sello de "made in Germany" y erigir un monumento en homenaje a Theodor W. Adorno en plena ciudad de Fráncfort, como pasó hace apenas unos meses.[1]

[1] El 10 de septiembre de 2003, un día antes de cumplirse el 100 aniversario de su nacimiento, se inauguró en Fráncfort del Meno un monumento dedicado a Theodor

En este contexto, hay pocas voces que dentro de la universidad alemana y en especial dentro de la Universidad de Fráncfort, mantengan viva la radicalidad de la crítica de la Escuela de Fráncfort de los años veintes, treintas y cuarentas del siglo pasado. Algunos autores y también varios activistas políticos de izquierda en Alemania y en otros países consideran que Axel Honneth, quien ocupa la cátedra que dejó Jürgen Habermas al jubilarse, es el representante institucional más importante del anhelo de rescatar o llenar de nuevo con vida el proyecto teórico-científico de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal, Neumann, Kirchheimer y *last but not least* Benjamin.

En círculos de activistas y científicos feministas, antirracistas, pro-tercer-mundistas y críticos al modelo dominante de la llamada globalización, las referencias a Honneth eran frecuentes y en muchos casos benévolas. Antes que nada, sus reflexiones sobre la teoría hegeliana del reconocimiento, así como sus propias aportaciones a una interpretación crítica de la misma fueron (y en ocasiones son) recibidas como básicas para el análisis de los procesos de exclusión y dominación de grupos minoritarios o tratados como minoritarios. Además, se veía a esta teoría como un punto de partida para la reflexión sobre las posibilidades y las formas concretas de resistencia a (o superación de) estas formas de exclusión y dominación.

Por esta razón, Axel Honneth, profesor-investigador de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad Goethe de Fráncfort, nos parece el autor idóneo para empezar una reflexión sobre la situación de la teoría crítica al inicio del tercer milenio. Esta reflexión parte de una visión crítica del mencionado intento de re-municipalizar la teoría crítica y, por lo mismo, no pensamos que el puro hecho de que un autor esté presente física e institucionalmente en la Universidad de Fráncfort le proporcione de manera casi automática una cercanía más grande a Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin y los otros autores de la llamada teoría crítica clásica.

El afán de las siguientes 34 tesis es, en cambio, demostrar que un autor que nació y está adscrito a una universidad fuera de Fráncfort,

W. Adorno. El monumento fue erigido en una plaza que lleva su nombre desde 1995, a unos cuantos metros del Institut für Sozialforschung.

fuera de Alemania, incluso fuera de Europa y —parece ser casi cosa de locos— hasta fuera del autodeclarado Primer Mundo, puede ser considerado, con toda seriedad y respetando el juego académico, más relevante que los locales conocidos para el proyecto de una teoría crítica al inicio del tercer milenio. Este propósito, igualmente inusual dentro de las discusiones sobre teoría crítica como dentro de las discusiones sobre el llamado Tercer Mundo en general, y América Latina en especial, se organizará a partir de la confrontación conceptual de Walter Benjamin, Axel Honneth y el referido autor latinoamericano Bolívar Echeverría.

1. La teoría hegeliana del reconocimiento, en la interpretación de Axel Honneth, se basa implícitamente en la idea de que el reconocimiento del otro sea posible en la forma social existente. Ingenuamente pasa por encima del hecho de la competencia en el sistema económico existente, en el cual, cualquiera está por definición en competencia con cualquiera.

2. Hay en esta visión una "lucha por el reconocimiento" que puede llevar en casos concretos al reconocimiento de uno mismo o de un colectivo por otro u otros. Los casos de la falta de reconocimiento se consideran violaciones a la regla básica que llevan en ocasiones a la resistencia. No se considera en esta teoría la *posibilidad* que el no-reconocimiento sea la regla y el reconocimiento la excepción accidental o temporal.

3. La teoría hegeliana del reconocimiento, y más aún, la interpretación que le da Honneth, tiene un rasgo progresista muy marcado. Se parte sin justificación material o histórica alguna de la premisa de que en la historia hay un continuo avance hacia una sociedad con pleno reconocimiento del otro. Hegel, por lo menos en ciertas partes de su teoría, sabe lo dudoso que es esta creencia en el progreso humano como necesario e inevitable. En ciertas frases parece irónico consigo mismo, como por ejemplo en su *Filosofía del derecho*, cuando habla del monarca y de la guerra.[2]

[2] Hegel está consciente que todo el sistema de reconocimiento como un proceso racional, termina en las fronteras de los Estados nacionales. Honneth pasa por encima de esta problemática, ya discutida por su gran ejemplo Hegel, y con cierta consecuencia apoya todas las guerras que los Estados del centro han hecho en contra de ciertos Estados de la periferia en los últimos diez años.

4. En Honneth estos momentos autocríticos de la teoría de Hegel son eliminados y sustituidos por un moralismo del progreso o dicho de otro modo: una fe en el progreso de la moral. Afirma que "como hemos visto, la relación legal [*Rechtsverhältnis*] y la comunidad de valores son abiertos para los procesos de una transformación en dirección de un aumento de universalidad o de igualdad [*Egalität*]".[3] No considera la posibilidad de una apertura del sistema de derecho y de la moral existente hacia lo contrario de un "aumento de universalidad e igualdad". Pero la historia posterior a Hegel dio todavía más elementos para dudar de esta creencia en el progreso humano, en el cual Honneth no quiere dejar de confiar, al "describir la historia de las luchas sociales como un proceso con una dirección definida".[4]

5. Esta ceguera, en relación con la posibilidad de un "progreso" hacia una completa ausencia de reconocimiento, es más problemática todavía si pensamos que se da en Alemania, a menos distancia temporal de lo que dura una vida humana, después de la destrucción de los judíos europeos por los nacionalsocialistas alemanes. (Recuérdese, además, que esto se dio después de la fase democrática de la República de Weimar, siendo elegido Hitler "democráticamente" como jefe del gobierno alemán y posteriormente dotado con facultades absolutas —el *Ermächtigungsgesetz*—, también por los votos de la mayoría de los partidos demócratas, del centro, del centro católico e incluso también de la mayor parte de los diputados socialdemócratas.) O dicho de otra manera: sólo cerrando los ojos ante la realidad de su propio país, Honneth puede formular su teoría del reconocimiento.

6. Implícitamente Honneth nos da a entender que sociedades menos tradicionales están más cercanas a la "finalidad de la autorrealización humana"[5] que sociedades tradicionales, cuando insiste a lo largo de su

[3] "[...] wie sich gezeigt hat, ist sowohl das Rechtsverhältnis als auch die Wertgemeinschaft für Prozesse einer Umgestaltung in die Richtung einer Zunahme von Universalität oder Egalität offen" (Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Fráncfort, Suhrkamp, 1994, p. 280).

[4] "Die Geschichte der sozialen Kämpfe als einen gerichteten Vorgang zu beschreiben" (*ibid.*, p. 274).

[5] "Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung" (*idem.*)

texto en la "idea de una relación postradicional de reconocimiento".[6] Esto no solamente es cuestionable porque el nacionalsocialismo se dio en una de las sociedades menos tradicionales a nivel mundial en este entonces: Alemania, sino también porque cae en la trampa ideológica de los nazis que comparten con todos los movimientos de extrema derecha. Se presentan como los grandes redentores de las tradiciones perdidas o en vías de perderse, mientras que en su política real apoyan las modernizaciones tecnológicas y organizativas más radicales. A la vez destruyen una gran parte de las tradiciones existentes, construyendo política e ideológicamente un llamado tradicionalismo.

7. Esta confusión de *tradición* con *tradicionalismo*, que es uno de los errores clásicos de la izquierda reformista y stalinista, lo comparte Honneth, como si nunca hubiera entendido la siguiente idea de Walter Benjamin: "En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar a la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla".[7] Se trata aquí no sólo de la "tradición de los oprimidos",[8] sino de la tradición en su totalidad. A lo largo de su historia la izquierda ha cometido repetidamente el error de identificar tradición con tradicionalismo. Este error está directamente relacionado con la idea de un progreso en la historia de la cual la izquierda sería un aliado "natural". En esta lógica, todo lo que quedó atrás es lo que hay que superar, de lo cual hay que distanciarse. Benjamin, uno de los autores más relevantes a los cuales se refiere Honneth cuando se autoconsidera parte de la "tercera generación de la Escuela de Fráncfort", critica esta concepción y además la concepción de un tiempo lineal que avanza, así como lo hacen creer los relojes que sólo se paran cuando uno olvida darles cuerda o cambiarles la batería. No acepta esta identificación de tradición y tradicionalismo, en la cual la izquierda y la derecha se parecen más de lo que estarían dispuestos a admitir.

[6] "Idee eines postraditionalen Anerkennungsverhältnisses" (*ibid*., p. 275).

[7] "In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen" (Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte", en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. 2a. ed. Fráncfort del Meno, 1978, vol. I, pp. 693-704, aquí: tesis VI, p. 695, traducción al español de Bolívar Echeverría, inédita.)

[8] *Ibid*., tesis VIII.

8. La izquierda, en sus versiones positivistas (la reformista y la stalinista), parte, al igual que las tendencias burguesas, de la idea de que la tradición está siempre del lado de los conservadores y derechistas. Si ciertos grupos de la izquierda tratan de incluir en sus programas aspectos de la tradición local, lo harán no con la idea de una radicalización de su posición política, sino como un acercamiento táctico a posiciones de la derecha o de los conservadores.

Es impensable, dentro de una ideología progresista y economicista, que en la tradición existente haya siempre una herencia rebelde y subversiva, no sólo en la "tradición de los oprimidos", sino también en las tradiciones que trataron de garantizar una buena vida y desarrollar las capacidades y necesidades humanas, más allá de las necesidades económicas inmediatas. Es inimaginable para la izquierda positivista, al igual que para los conservadores, que justamente lo que frena el progreso tecnológico, organizativo y económico, podría estar a favor de un proyecto revolucionario. Por esto la izquierda casi siempre tenía y tiene graves problemas, cuando se trata de entender o incluso apoyar peticiones de grupos minoritarios,[9] ya que presentan por lo general una vuelta de más en el cauce dentro del cual corre el río del progreso nacional. Son innumerables los ejemplos, pero sólo hay que recordar los problemas que tenían los sandinistas en Nicaragua en aceptar las peticiones de los grupos indígenas, de los cuales varios acabaron entonces como aliados de la contra, así como el caso de México.

9. En México fue sólo a partir de la aparición de los neozapatistas que surgió una —todavía limitada— conciencia dentro de la izquierda de que la lucha por una sociedad menos represiva y menos explotadora podría ser a la vez la lucha por el reconocimiento de las tradiciones que no son subsumibles bajo el concepto clásico del "mexicano" o de la "mexicana", así como se estableció en un afán progresista en los últimos dos siglos.

Este grupo es tal vez uno de los primeros que a su vez trata de unir abiertamente estos dos aspectos: por un lado, la defensa de la tradición,

[9] Esto incluye, por supuesto, también grupos que numéricamente no son minoritarios, pero en cuestión de poder político o económico lo son, véase el caso del patriarcado y del *apartheid*.

que está en peligro de ser aplastada por la tendencia de la forma de reproducción capitalista de destruir las diferencias que no caben en su declaración de igualdad de todas las mercancías, y, por tanto, de todos los que están dispuestos a reducirse a meros productores de ella. Por otro lado, este grupo trata de retomar los viejos ideales emancipatorios de una sociedad más justa, más igualitaria, etcétera.

10. Las eternas discusiones que se pueden observar desde hace unos años sobre la cuestión de si hay que dar preferencia a las peticiones de igualdad o a las de diferencia, sólo son posibles por esta falsa contradicción que se construye en el pensamiento dominante entre tradición y emancipación. Todas las afirmaciones, de moda hoy en día, de estar en contra del progresismo y economicismo, son en vano, si no se llega hasta la cuestión de la tradición como algo que hay que "arrancar [...] de manos del conformismo".[10]

11. Retomar la tradición de una manera no folclorista podría ser lo que Walter Benjamin llama el "salto de tigre al pasado",[11] pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente y sus estructuras destructivas y represoras, sino "ese salto dialéctico [...] es la revolución, como la comprendía Marx".[12] Ser revolucionario implicaría entonces la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones. La simple fijación en las supuestas "modernizaciones" nos cierra, por el contrario, el camino a este salto del tigre. Las recetas de la izquierda reformista y stalinista en las ex colonias de superar primero los restos de sociedades tradicionales, es decir, asemejarse a las sociedades del centro, como requisito previo para poder entrar al proyecto de una sociedad radicalmente menos repugnante, se basan en esta falsa concepción del papel de las tradiciones. Los neozapatistas son tal vez el grupo que ve con más claridad la necesidad de este salto

[10] *Ibid*., tesis VI. Sobre el problema de igualdad *versus* diferencia, véase Stefan Gandler, "Tesis sobre diferencia e identidad", en *Dialéctica. Revista de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, año 23, núm. 32. Puebla, primavera de 1999, pp. 109-116.

[11] *Ibid*., tesis XIV.

[12] *Idem*.

del tigre hacia el pasado y no es casual que lo hagan desde el rincón mas retirado de México, aparentemente desde el lugar más alejado de esta otra sociedad menos represora.

12. La teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría, y, sobre todo, sus análisis del *etho*s barroco como uno moderno y *no* premoderno, podría ser uno de los pocos intentos teóricos que hoy en día lograron retomar este análisis de Walter Benjamin que por lo general está —a pesar de ser citado con frecuencia— marginado en el actual debate socio-filosófico. La concepción del *ethos* barroco como uno que contiene una "combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad",[13] podría ser justamente una de las claves para entender el tipo de modernidad que existe en México, no como modernidad "retrasada" sino diferente, y, tal vez en ciertos aspectos, hasta más interesante para el proyecto de una sociedad menos represiva, explotadora y repugnante que la existente, que las modernidades del Primer Mundo, y que la izquierda partidaria y "oficial" (lo que quede de ella), al igual que los conservadores, ingenuamente quieren copiar.

13. Bolívar Echeverría parte del análisis de que la modernidad capitalista es profundamente contradictoria e irracional. Una conclusión de esto sería la que mencionamos al inicio: el reconocimiento del otro es sistemáticamente estorbado y en el mejor de los casos sólo posible en situaciones de excepción.

14. Aquí se puede observar una gran cercanía entre Bolívar Echeverría y Walter Benjamin, uno de los autores principales de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort. Benjamin está convencido de que excepción y regla existen en la forma social reinante en una relación inversa a lo que se cree, incluyendo lo que piensa Honneth. Benjamin escribe en su texto "Sobre el concepto de la historia": "La tradición de los oprimidos

[13] Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco", en B. Echeverría, ed., *Modernidad, mestizaje cultural*, ethos *barroco*. México, UNAM/El Equilibrista, 1994, p. 26. Hemos desarrollado nuestra interpretación de la teoría de los cuatro *ethe* (plural de *ethos*) de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría en el siguiente estudio: Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, FCE/UNAM, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007. 622 pp.

nos enseña que el 'estado de excepción' en que ahora vivimos, es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo".[14]

15. A pesar de que Honneth se autodeclara miembro de la llamada tercera generación de la Escuela de Fráncfort, Bolívar Echeverría se encuentra mucha más cerca de sus ideas principales que Honneth. La teoría de Echeverría sería con mucho más razón una aportación a una actualización de esta tradición teórica, que los escritos de Honneth.

16. Echeverría distingue cuatro tipos básicos de la modernidad capitalista existente, a cada una corresponde una versión del "*ethos* de la modernidad capitalista". En uno de ellos, el *ethos* barroco, hay más espacios para excepciones de lo que hay en las otras. Por lo general este mayor espacio para excepciones está interpretado desde la perspectiva de los otros tres *ethe* de la modernidad capitalista, como expresión de una falta de racionalidad, de una modernidad inacabada o incompleta, o incluso de una condición premoderna.

17. La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de ello, en el marco de uno de estos otros tres *ethe* no barrocos. Vamos a analizar, antes de entrar más en la discusión construida entre Honneth y Echeverría, algunos de los rasgos principales de la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría.

18. El concepto del *ethos* histórico que Bolívar Echeverría introduce en la discusión científica, reemplaza de cierta manera el concepto crítico de la ideología y está íntimamente vinculado con su concepto de cultura política. Cada uno de los distintos *ethe* de la modernidad existente implica una "peculiar manera de vivir con el capitalismo".[15] Más específicamente explica Echeverría que "el comportamiento

[14] "Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der 'Ausnahmezustand', in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes vor Augen stehen; und dadurch wird unserer Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern" (W. Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", en *op. cit*., tesis VIII, p. 697).

[15] B. Echeverría, "El *ethos* barroco", en *op. cit*., p. 20.

social estructural al que podemos llamar *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible".[16] Ahí, así como en su formulación de los *ethe* de la modernidad capitalista como una "forma de naturalizar lo capitalista",[17] hay una obvia cercanía de la teoría de los *ethe* con la crítica a la ideología.

19. Bolívar Echeverría distingue en la actualidad cuatro formas básicas de vivir "lo invivible" y los llama: *ethos* realista, *ethos* romántico, *ethos* clásico y *ethos* barroco. "Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro del capitalismo; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar —sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación— ante el hecho contradictorio que constituye a la realidad capitalista".[18] Mientras que el *ethos* realista predomina en los países de centro-norte de Europa y Estados Unidos, el *ethos* barroco tiene su lugar en América Latina y, sobre todo, en México. Este *ethos* barroco, que desde la perspectiva de los países del *ethos* realista es premoderno y caduco, y sólo en pocas sociedades antiguas es, desde la perspectiva de la teoría de Bolívar Echeverría, un *ethos* moderno entre los cuatro *ethe* actualmente existentes.

20. Los *ethe* históricos, o *ethe* de la modernidad capitalista, son formas de vivir lo invivible, se distinguen básicamente a partir de su forma de hacerlo. El concepto de *ethos* histórico es muy amplio e incluye desde formas culturales, en el sentido restringido de la palabra, hasta formas cotidianas de comer, organizar el trabajo, o dicho en general, todas las formas de producción y consumo de los bienes. Incluye, además, formas de comunicarse, lo que Echeverría concibe como formas de producción y consumo de significaciones. Es importante tener claro que los cuatro *ethe* modernos que analiza Bolívar Echeverría son *ethe* de la modernidad capitalista. Ninguno de ellos está fuera de la modernidad o de la lógica capitalista. Sólo son distintas formas de soportar a nivel coti-

[16] *Ibid*., p. 19.

[17] B. Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 164.

[18] B. Echeverría, "El *ethos* barroco", en *op. cit*., p. 19.

diano las contradicciones inaguantables de la forma de reproducción capitalista.

21. En el actual sistema de reproducción hay una contradicción sistemática entre la lógica del valor y la del valor de uso. Mientras el valor de uso es lo que realmente se necesita para satisfacer las necesidades de los seres humanos, el valor es la categoría económica que parte de la cantidad (es decir, tiempo) de trabajo humano que se usó en promedio para la producción de un cierto bien. En el sistema de reproducción actualmente dominante, la lógica del valor tiende a destruir cada vez más la del valor de uso. Es decir, se hace todo para aumentar la producción de valores y con esto de plusvalía y ganancias, pero a la vez los bienes que realmente mejoran la vida de los seres humanos son tendencialmente destruidos. (Véase, por ejemplo, los problemas ecológicos.)

22. La existencia de la contradicción entre la lógica del valor y la del valor de uso puede ser reconocida o negada. Además, se puede dar más importancia al valor o al valor de uso. Las cuatro combinaciones posibles que resultan de estas dos distinciones son la base conceptual de los cuatro *ethe*.

23. El *ethos* realista niega la contradicción entre valor y valor de uso y a la vez da más importancia al valor. El *ethos* romántico también niega esta contradicción, pero se inclina hacia el valor de uso. El *ethos* clásico reconoce la existencia de esta contradicción y se apega a la lógica del valor, mientras que el *ethos* barroco la reconoce también, pero tratando de salvar, a pesar de todo, la dinámica del valor de uso.

24. En detalle:

El *ethos* realista, que hoy en día es el dominante a nivel mundial a partir de su preeminencia en los países del "centro", niega simplemente esta contradicción y supone que con la creciente fijación en la producción de valores automáticamente también se rescatan y mejoran los valores de uso. Esta negación no es únicamente teórica y pensada, sino que se expresa en una actitud participativa, comprometida en favor de las relaciones sociales reinantes. Echeverría formula al respecto de este *ethos* que es una "actitud de identificación afirmativa y militante, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión de ésta no sólo de representar fielmente los intereses del proceso 'social-natural' de reproducción —intereses que en

verdad reprime y deforma— sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo".[19]

El *ethos* romántico es para Echeverría un "segundo modo de naturalizar lo capitalista, igual de militante que el anterior, pero completamente contrapuesto a él, implica también la confusión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso. En él, la 'valorización' aparece plenamente reducible a la 'forma natural'".[20] En este *ethos* se niega también la tendencia hacia la destrucción de los valores de uso pero no con una fijación en los valores de cambio como en el *ethos* realista, sino con la falsa idea de que la actual reproducción económica es organizada según las necesidades reales de los seres humanos, es decir, según la lógica de los valores de uso.

El *ethos* clásico se diferencia de los dos primeros por no negar la contradicción entre la lógica de la producción de los valores (de cambio) y los valores de uso, pero implica una resignación generalizada ante lo existente, es decir, el "cumplimiento trágico de la marcha de las cosas".[21] Este *ethos* se encuentra acompañado del "distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico",[22] toda "actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento" aparece aquí como "ilusa y superflua".[23]

El *ethos* barroco, que en América Latina coexiste en general con el dominante *ethos* realista, consiste en una combinación paradójica de un sensato recato y un impulso desobediente. Hay en ello el intento —desde la perspectiva de los otros tres *ethe* absurdos— de rescatar el valor de uso por medio de su propia destrucción. En este modo de aguantar y percibir la forma de reproducción capitalista, persiste el incansable intento de saltar las existentes barreras para la felicidad humana después de haberlas claramente distinguido como insuperables bajo las condiciones actuales. Este *ethos* comparte con el clásico la capacidad de percibir sin vacilación la tendencia capitalista hacia la destrucción

[19] *Ibid*., pp. 19-20.
[20] *Ibid*., p. 20.
[21] *Idem*.
[22] B. Echeverría, "Modernidad y capitalismo", en *op. cit*., p. 165.
[23] *Idem*.

de los valores de uso y con esto de la felicidad humana; con el *ethos* romántico, en cambio, comparte la profunda convicción de que sí se pueden salvar los valores de uso dentro de la sociedad reinante. Este *ethos* es para Bolívar Echeverría "una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil [...], pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza".[24] Existe aquí la arriba citada "combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad".[25] Es conservador, porque no se rebela abiertamente en contra del sistema capitalista y porque se opone a la destrucción completa de posibilidades de goce que antes había, en parte debido a que son integrantes de una tradicional forma de vida. Es inconforme porque no se somete, completamente, a la lógica del capital, es decir, a la lógica del sacrificio de la calidad de vida de la mayoría de los seres humanos por el bien de las ganancias obtenidas por los propietarios de los medios de producción.

25. El *ethos* realista es el *ethos* de la claridad. Para él no hay contradicciones insuperables en el sistema social existente y el dominio del valor de uso es para él lo más deseable. Está convencido de que la lógica del valor garantiza también el desarrollo del valor de uso.

26. El *ethos* barroco es el *ethos* de la contradicción. Sabe de la contradicción insuperable dentro de la formación social existente entre la lógica del valor y la del valor de uso. Sabe, además, que el valor de uso tendencialmente está destruido por la ciega lógica de la producción ilimitada de valores y con esto de plusvalía y ganancias. Pero a pesar de esto, o incluso a partir de esta contradicción, usándola, trata de rescatar el derecho del valor de uso y con esto la posibilidad del goce humano. Sabiendo que el sistema capitalista hace imposible la felicidad humana trata de alcanzarla, aunque sea por algunos momentos. Vive lo invivible no a partir de la negación de que es invivible, sino justamente a partir de su reconocimiento. Jugando con la imposibilidad del goce intenta realizarlo en espacios escondidos y espontáneos.

27. Mientras que la claridad del *ethos* realista que se basa en la falsa negación de un aspecto básico de nuestra existencia actual no logra

[24] B. Echeverría, "El *ethos* barroco", en *op. cit*., pp. 26-27.
[25] *Ibid*., p. 26.

verdaderamente realizar el más alto ideal de la Ilustración, el reconocimiento del otro como *conditio sine qua non* de la constitución de la propia subjetividad, del propio yo, el *ethos* barroco logra en mayor medida la convivencia con aquel que realmente tiene formas distintas de vivir y pensar. Justamente su actitud contradictoria, que incluye el hablar en doble sentido, la casi no-existencia de la palabra *no*, etcétera, le hace capaz de tolerar las diferencias entre los seres humanos sin exigir al otro el hacerse igual a él mismo para poderlo reconocer como lo hace el *ethos* realista.

28. El *ethos* barroco retoma su nombre por esta paralela con el arte barroco: la capacidad de combinar y mezclar elementos que desde un punto de visto "serio" no podrían estar juntos, combinados o mezclados. Esta mezcla es caótica y transgrede las reglas (estéticas) establecidas, pero a la vez era el único arte que podía incluir en la Nueva España elementos estéticos indígenas. Los elementos no se "entienden" pero se "dejan vivir" mutuamente. No se reconocen en el sentido hegeliano, pero tampoco se aniquilan o excluyen agresivamente. Se ignoran mutuamente, pero no cuestionan el derecho a existir del otro. La falta de claridad que implica esto, que para filósofos occidentales como Jürgen Habermas provocan justamente la falta de capacidad de comunicación y con esto, en última instancia, la falta de capacidad de liberación, es desde la perspectiva de Echeverría más bien la capacidad de comunicarse a pesar de la imposibilidad estructural de entenderse realmente en la sociedad actual —por la competencia omnipresente en la cual el otro es siempre y, sobre todo, un competidor que hay que superar. En el *ethos* barroco se trata de comunicar con el otro no solamente a pesar de la imposibilidad estructural de entenderse, sino incluso usándola, jugando con el doble sentido. Refuncionaliza los malentendidos justamente como forma de comunicación. Mientras, desde la perspectiva de Habermas, Honneth y otros, sería por su falta de claridad una comunicación poco desarrollada, es decir, una comunicación que habría que modernizar, para Bolívar Echeverría sería una expresión de *otro* tipo de modernidad capitalista que coincide con otra forma de *ethos* moderno, a saber: el *ethos* barroco.

29. La consecuencia de esta diferencia se ve claramente entre Estados Unidos y México. Mientras que en el primer país aun después de casi

quinientos años, los familiares de los anteriores esclavos prácticamente no se mezclan en su reproducción biológica y cultural con los familiares de los anteriores colonizadores, porque les es imposible reconocerse realmente, en México existe un alto grado de mestizaje cultural y a nivel de formación de parejas. Este mestizaje no es necesariamente un reconocimiento del otro, en el sentido de la filosofía idealista e ilustrada (p. e. Hegel), pero logra algo que con en el *ethos* realista en muchas ocasiones no se logra: vivir juntos a pesar de la imposibilidad de hacerlo que impone la formación social. Mientras que el *ethos* realista con su claridad y aparente sinceridad sólo logra reproducir las barreras establecidas desde la colonización, a partir de las diferencias económicas y presuntamente raciales, el *ethos* barroco puede jugar con esto. Sin cuestionar realmente el sistema capitalista y su base histórica más profunda, el colonialismo, trata a la vez de vivir una vida agradable que incluye también la convivencia y el goce común con los que se encuentran alrededor. Transgrede las leyes no escritas del racismo si esto permite un goce —aunque sea solamente de manera temporal y casual— sin realmente cuestionarlas. De esta manera, tiene, en última instancia, un aspecto más abierto que el *ethos* realista, ya que éste simplemente niega la existencia de estas contradicciones, incluyendo el racismo. Así, el *ethos* realista se hace incapaz de resolverlas y las reconstruye enteramente (como bien se puede ver en la formación de parejas y el predominio incuestionado de la tradición anglosajona-protestante a nivel de las clases gobernantes).

30. La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de esto, en el marco de los tres *ethe* no barrocos, sobre todo en el *ethos* realista con cierta influencia del *ethos* romántico. En esta lógica se menosprecian sociedades que tienen ciertos espacios para excepciones, y con esto se abren ciertos espacios para la existencia de tradiciones —a pesar de la lógica totalitaria del sistema económico capitalista, que por su propia lógica no permite ningún dios al lado del dios "plusvalía". Sólo la condición contradictoria y paradójica del *ethos* barroco puede permitir tantos espacios de excepciones y tradiciones.

31. Pero para los otros tres *ethe*, así como para la teoría de la "lucha por el reconocimiento" de Honneth, esto sería más bien expresión de una sociedad más lejana a su ideal del reconocimiento, ya que éste siempre

se inscribe en el marco de una relación racional y de percepción clara del otro. Mientras que, según Bolívar Echeverría, el *ethos* barroco permite otro tipo de convivencia que no es la del reconocimiento. La forma barroca de convivencia es el dejarse vivir mutuamente, ignorándose en gran parte, sabiendo que el real entendimiento y con esto el real reconocimiento, no es posible en las condiciones dadas por la sociedad de la competencia como regla omnipresente de organización social.

32. Los espacios para "excepciones", para el rompimiento limitado de ciertas reglas sociales establecidas, incluyen también un espacio para otras culturas, otras formas de convivencia e incluso otras formas de apariencia física. El "otro", los "otros" o las "otras" pueden vivir en estos espacios de excepción sin tener que justificarse ante la mayoría por ser distintos. Quedarían como excepción a la regla, que no es lo mismo que ser por definición excluidos, ya que en el *ethos* barroco la excepción es de cierta manera la regla. Pero desde una percepción realista, como la de Honneth, esto es incomprensible y no quedaría otra que "recetar" al mundo entero seguir el camino de la lucha por el reconocimiento que tantas veces llevó a los fracasos más sangrientos de la historia europea, que incluye, por supuesto, la historia de su actuación sobre sus colonias, así como también la mencionada historia de su ex colonia más cumplida desde la perspectiva del *ethos* realista, Estados Unidos "de América".

33. Honneth, en su ingenuo progresismo, vinculado con un etnocentrismo primermundista, no puede percibir las diferentes formas de la modernidad capitalista, y da por un hecho que el *ethos* del reconocimiento, que él analiza —el *ethos* realista con cierta influencia romántica—, es el único *ethos* moderno, o por lo menos el más avanzado. Justo en esta negación de la existencia de los otros *ethe* como igualmente modernos, que *no* son por definición más lejanos a la "finalidad de la autorrealización humana",[26] el mismo Honneth repite y demuestra involuntariamente lo que en consecuencia de la teoría de Echeverría se puede analizar: la incapacidad de los *ethe* realista y romántico —a los cuales pertenece en la vida cotidiana y a los cuales defiende teóricamente— de reconocer realmente al otro, en este caso, el otro *ethos* de la modernidad capitalista, el *ethos* barroco.

[26] "Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung" (A. Honneth, *op. cit.*, p. 276).

34. Esta incapacidad de reconocer el *ethos* barroco como el otro *ethos* de la modernidad capitalista, incluye no sólo la ignorancia o falta de información sobre él como realidad social, sino también la negación de tomar en cuenta las teorías que se han desarrollado sobre el *ethos* barroco en los últimos quince años y que se han discutido no solamente en algunos de los centros intelectuales y académicos de América Latina, sino también en varias universidades y publicaciones de Europa. Mencionamos esto, no para darle presuntamente más validez a estas teorías, por haber sido discutidas en Europa, sino para demostrar el aspecto dogmático de la mencionada negación de tomar en cuenta estas discusiones teóricas, ya que son de fácil acceso incluso para Honneth, Habermas y otros autodeclarados defensores del reconocimiento del *otro*. Pero su pretensión de universalidad termina en los límites establecidos por las nuevas cortinas de hierro del susodicho Primer Mundo.

La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría

● **JORGE VERAZA URTUZUÁSTEGUI**

> La relación con Marx es la verdadera piedra de toque de todo intelectual que toma en serio el esclarecimiento de su propia concepción del mundo, del desarrollo social, en especial su situación actual, su propio lugar en ella y su toma de posición respecto de ella. [...Y] da la medida de si se propone o no, y en que grado, eludir, consciente o inconscientemente, tomar una posición clara respecto de las luchas histórico-mundiales de la actualidad.
>
> Georg Lukács

En esta ocasión voy a hablar acerca de la lectura de *El capital*, y del acercamiento de Bolívar Echeverría a la crítica de la economía política. Conocí a Bolívar en 1972 porque fui su alumno, me enseñó a leer *El capital*, lo leí con él, pero, sobre todo, aprendí a leerlo como él lo leía. Bolívar Echeverría tenía una gran capacidad para transmitir el conocimiento y el pensamiento que manejaba e iba conformando; y de eso se tratan los tiempos por venir, de que efectivamente transmitamos a los contemporáneos y a las nuevas generaciones una manera fina y profunda de pensar las cosas, desde su raíz, porque ahí se encuentran las posibilidades del ser humano y de su liberación.

Las cuatro dimensiones de la lectura de *El capital* de Echeverría

Voy a explicar la lectura de *El capital* hecha por Bolívar Echeverría, dividiéndola en cuatro grandes aspectos o cualidades de su lectura. En

primer lugar, se trata de una lectura problematizadora, no dogmática ni lineal del texto de Marx. En segundo lugar, una lectura militante y al mismo tiempo —por paradójico que parezca o, precisamente, porque es una lectura militante— de gran profundidad teórica. En tercer lugar, una lectura que llamaré praxeológica o que está construida o diseñada según la estructura de la praxis humana, del proceso de trabajo que se va descubriendo en la arquitectura de *El capital* de Marx. Finalmente se trata de una lectura crítico-comunista, con la que se redondean las otras cualidades o parámetros que mencioné anteriormente.

Lectura problematizadora porque el lector toma como punto de partida este texto para reconstruir la pregunta o el problema al que esta obra intenta dar solución o respuesta. Como si se tratara de un río, el lector retoma la corriente para conocer su origen, para ver la intención o preocupación de Marx, para entender el tema como él lo expone y para lograr un argumento convincente o demostrativo. Esto posibilita contrastar la pregunta original con lo logrado, con lo expuesto. Si efectivamente esto es lo que logra medir tal lectura, si efectivamente está demostrado lo que se quería demostrar, está resuelto el problema con el cual nos habíamos topado, un problema teórico de la realidad simultáneamente. Esto posibilita hacer una lectura libre del texto de Marx, no dogmática; una que contraste la lectura con su propia preocupación y con la realidad a la cual intenta responder, y, al mismo tiempo, posibilita una lectura fiel de la escritura sin trastocarla ni inventarle o atribuirle otras intenciones. Esta fidelidad a la crítica de la economía política, esta nueva ortodoxia no se logra tratando de someter el pensamiento a la perspectiva única del padre, al originador de la obra, al gran teórico que fuera Marx, sino, por el contrario, se trata de leer por cuenta propia, tal y como el propio Marx sugiere en el primer prólogo de *El capital* y con lo cual Bolívar Echeverría concuerda. Leer por cuenta propia para lograr no sólo fidelidad, sino para desarrollar lo que nos ofrece esta lectura. Este primer trazo, el que la lectura sea problematizadora, es el que permite este tipo de procedimiento respecto de la crítica de la economía política de Marx.

En segundo lugar, la lectura de Bolívar Echeverría es militante y de gran profundidad teórica, es decir, que incluye una perspectiva política porque de alguna manera no pretende inventarla o añadirla al texto de

El capital, texto de economía o de crítica de la economía, sino que entiende que el modo en que Marx teoriza sobre la base económica de la sociedad incluye una dimensión política en ella; no se trata simplemente de cosas o de relaciones entre cosas, sino de relaciones sociales en las cuales los seres humanos se juegan sus necesidades y sus libertades. Hay una "politicidad básica", decía Bolívar Echeverría, en el mundo de la gestión económica, de suerte que para hacer una lectura política de *El capital* no hay que añadirle la política, sino que, precisamente, el hacer una lectura política del texto corresponde a la esencia de lo que el texto mismo nos está ofreciendo. Esto significa que las cuestiones teóricas y científicas están vinculadas inmediatamente con un interés político, histórico y humano trascendente respecto de la sociedad burguesa. Establecer con coherencia la conexión entre finalidad humana de liberación e interés humano en revelar una verdad, en esclarecer la estructura de la realidad burguesa. En esto consiste una de las grandes hazañas teóricas de Bolívar, no solamente en hacer esta formulación sino en demostrarla paso a paso.

En tercer lugar, la lectura de Bolívar Echeverría es una lectura praxeológica, es afín con la llamada filosofía de la praxis. Una interpretación de la obra de Marx de la que podríamos considerar como su más grande expositor a Adolfo Sánchez Vázquez. Interpretación que pone en el centro a la praxis, al proceso de trabajo, a la actividad humana adecuada a fines o teleológica. Pero la peculiaridad de la intervención de Bolívar Echeverría al respecto es la de profundizar precisamente en la estructura de este proceso de trabajo y en las funciones que tiene para el conjunto del discurso de Marx y para el materialismo histórico. De suerte que, moviéndose dentro de este horizonte, dentro de este gran qué (filosofía de la praxis), ahora se trata de especificar el cómo, de no perder este gran trofeo, este gran logro, esta gran cumbre por pensar de manera defectuosa o insuficiente a la praxis, al proceso de trabajo, en tanto sustrato fundamental del desarrollo humano.

En cuarto lugar, la lectura de Bolívar Echeverría es una lectura crítico-comunista que se despliega en conexión con el reconocimiento del método de Marx como un método genético estructural —para retomar la formulación que hiciera del mismo Jean Paul Sartre en "Cuestiones de método"— e histórico dialéctico.

En general, podemos decir que en la lectura de Echeverría tenemos reconcentrado su esfuerzo de desarrollo del marxismo como un todo, además de consolidar la argumentación del marxismo existente. No solamente ocurre que el resto de los aportes legados por Bolívar Echeverría —como su teoría acerca de la nación, del Estado, de la cultura, de la modernidad y de sus diversas figuras, esto es, los diversos *ethe* o formas de comportamiento que él observa en esta modernidad— dependen o se originan en la referida lectura de *El capital*, sino que sólo es posible entenderlos a cabalidad a partir de la manera en la que él piensa la crítica de la economía política de Marx. Y una vez desarrollados cada uno de estos temas, Bolívar Echeverría vuelve a retroalimentar su lectura de *El capital*, de la crítica de la economía política para refinarla. De suerte que tenemos aquí, en la lectura de *El capital* que hace Bolívar, el sustrato o núcleo mejor consolidado de su aporte teórico. Por supuesto, son brillantes sus tesis sobre la modernidad y de los diversos *ethe* de ésta, o su teoría de la cultura, etcétera, pero éstos son posibles solamente a partir de que son construidos en el taller de producción de un orfebre; y, por cierto, no tienen secretos: todos podemos aprenderlos si ubicamos el sitio en donde este pensamiento germina y toma fuerza, en donde continuamente afina y refina sus armas, sus herramientas.

Esto podemos decir a grandes rasgos de la lectura que Bolívar Echeverría nos comparte de *El capital* y de sus implicaciones para la comprensión integral de la sociedad burguesa desde la perspectiva marxista. Ahora explicaré con más detenimiento algunos de estos aspectos.

Lo más notorio frente a lo verdaderamente fundamental de la lectura de Bolívar Echeverría de *El capital*

Observemos, ahora, con un poco más detalle algunos aspectos notorios de la referida lectura problematizadora que de *El capital* hace Bolívar Echeverría. Como síntoma del aspecto no dogmático que posibilita el carácter libre y al mismo tiempo riguroso de este acercamiento a la crítica de la economía política, nos enfrentamos con uno de los aspectos más sobresalientes de la lectura de Bolívar Echeverría de *El capital*, precisamente, cuando en su lectura nos damos cuenta de que reinterpreta

algunos pasajes de Marx de manera original. Por ejemplo, hace una clasificación del plusvalor al interior de la cual ubica al plusvalor extra, según una nueva interpretación del mismo. En el entendido de que el plusvalor extra, según Marx, es decisivo para el desarrollo capitalista, en tanto basado en el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas, esto es, en el desarrollo del sometimiento de las fuerzas productivas bajo el capital. Y Bolívar Echeverría reinterpreta el plusvalor extra haciendo una analogía con la ganancia extraordinaria, de tal suerte que lo considera como formado por transferencias de plusvalor, es decir, conformado tanto por plusvalor absoluto como por plusvalor relativo. Esto difiere de lo que encontramos en el texto de Marx, pero intenta puntualizar un planteamiento que le parece a Bolívar Echeverría insuficientemente redondeado por aquél.

También nos encontramos con una interpretación original acerca del salario, tema decisivo en la sociedad burguesa, y, sobre todo, para la clase obrera. La sección sexta del primer tomo de *El capital* nos muestra esta temática, pero como alude a la transfiguración del valor de la fuerza de trabajo en precio del trabajo (en salario), Bolívar Echeverría considera que el tema del salario estaría mejor ubicado en el tomo III de *El capital*, el tomo dedicado a las transfiguraciones, a las "formas transfiguradas que brotan de la competencia", y precisamente, como introducción al tema de la ganancia en tanto forma transfigurada del plusvalor. Ésta es una idea muy sugerente acerca de una mejor recomposición de la argumentación de Marx.

Quizá, piensa Bolívar Echeverría, en su momento Marx se percata de que ya no puede reelaborar, no digamos la exposición de toda su crítica de la economía política, sino ni siquiera los tres primeros tomos de *El capital*. O, dicho de otra manera, cuando se encuentra en los momentos finales de la redacción del tomo I, Marx se percata de esta limitación vital y decide incluir uno de los temas más importantes para la clase obrera, para la lucha de clases inmediata: el salario; y por ese motivo lo inserta ya en el tomo I como sección sexta, para que establezca cierta coherencia con el resto del discurso de dicho tomo.

Otra característica interesante es la del nuevo modo en que Bolívar Echeverría interpreta la sección tercera del tomo II de *El capital*, donde se encuentran los célebres esquemas de reproducción del capital. Como

bien sabemos, esta sección no logra publicarse en vida del autor, Marx sólo nos deja los manuscritos que Engels reúne para su publicación. De ellos, la sección tercera del tomo II es uno de los mayores aportes científicos que Marx ofrece sobre el esclarecimiento de la dinámica del capitalismo, pero cuya redacción queda inconclusa; pues sólo expone, a grandes rasgos, las líneas fundamentales, por lo que parecería que hay que complementar el argumento. De hecho, muchos de los lectores de *El capital* han querido llevar a cabo esta tarea. Por ejemplo, revocando los presupuestos de los que parte Marx para construir los esquemas de reproducción que no incluyen el comercio exterior, pero habría que incluirlo si la vida concreta del capitalismo fuera un mercado en creciente expansión, diría algún autor. O cuestionaría que para construir estos esquemas, Marx lo haga sin modificación de la composición orgánica del capital, siendo que el capital se reproduce conforme desarrolla sus fuerzas productivas. Como este ejemplo existen muchos otros de quienes intentan modificar distintas premisas o supuestos sobre la base de los cuales están construidos estos esquemas de reproducción.

No es este el tipo de complemento que Bolívar Echeverría quiere hacer. Dichos supuestos le parecen válidos, pero echa de menos el que si la reproducción de capital y la reproducción de la sociedad se garantice sólo si el capital circula y vive, sólo si se reproduce y crece —y ello implique un sometimiento de la reproducción de la sociedad humana al capital y una inversión de prioridades humanas frente a prioridades cósico lucrativas— este hecho de alienación o de enajenación, daría por resultado la existencia de una fetichización de las relaciones sociales, en la línea de la exposición del fetichismo de la mercancía, del fetichismo del dinero, del fetichismo de la mercancía fuerza de trabajo, como salario, o del fetichismo del capital, etcétera, expuestos en el tomo I; pero Marx, en la sección tercera del tomo II, no expone el correspondiente fenómeno de fetichización. Y ello, precisamente, al mostrarnos el mecanismo completo de la circulación de capital, de la circulación de la mercancía y el dinero. En fin, que resulta evidente que dicha sección debería de contener un amplio capítulo sobre el fetichismo global de la circulación capitalista. Pero esto no lo encontramos en la sección tercera. No hay que cambiar los supuestos de los esquemas, sino completar la argumentación crítico revolucionaria de Marx. Por

ejemplo, añadiendo el tema del fetichismo del mecanismo completo de la circulación de capital.

Además, Marx ofrece la reproducción de los dos sectores del capital, el sector productor de medios de producción y el sector productor de medios de consumo, pero aquí Bolívar Echeverría trata de seguir la terminología de Rosa Luxemburgo, planteando que aunque se equivocó al discutir los esquemas de reproducción, entrevió un problema importante: había que incluir la reproducción del sector no capitalista. Para Rosa Luxemburgo esto significa incluir la reproducción de sociedades precapitalistas, sociedades que están más allá de la metrópoli, con las cuales el capitalismo entra en conexión, y entonces habría que incluir el comercio exterior. Pero eso revocaría los supuestos con los que están construidos los esquemas; por lo tanto, Bolívar Echeverría retoma solamente esta terminología y la sugerencia de que algo así falta; pero como "sector no capitalista" se refiere a la clase obrera como no completamente integrada a lo que el capital tenía que incluir en los esquemas de reproducción; es decir, no solamente la reproducción del sector I o II sino, también, debemos incluir —sugiere— la reproducción de la clase obrera como sector no capitalista. Y entonces sí tendríamos frente a nosotros un esquema de reproducción del capital social en su conjunto, como es la pretensión de la sección tercera del tomo tres.

Estas formas originales de pensar pasajes decisivos de *El capital* y que van más allá de su escritura, por lo menos hasta donde la deja Marx, es uno de los rasgos característicos de la propuesta de lectura de Bolívar Echeverría, pero no es —subrayémoslo— el aspecto fundamental de dicha lectura. Se puede discutir si es pertinente o no clasificar de ese modo al plusvalor, reubicar de esa manera al salario o considerar la manera en que dejó la sección tercera del tomo II de *El capital*, pero lo que es incontrovertible es que aquí lo que tenemos es fundamentalmente una lectura libre, no dogmática y que al mismo tiempo intenta desarrollar o redondear el argumento de *El capital* de Marx. Y lo hace poniendo todas las cartas del problema sobre la mesa para que, así, el lector y próximos investigadores puedan discutir ampliamente el caso confirmando o rectificando la propuesta de interpretación de Bolívar Echeverría, etcétera.

Ahora bien, el aspecto realmente fundamental del tipo de lectura que hace Bolívar Echeverría de *El capital* lo tenemos al considerar esta lectura problematizadora como específicamente militante y de gran profundidad teórica. Porque esta lectura se caracteriza por introducir desde la mercancía, desde el primer capítulo de *El capital*, la revolución comunista. Y la revolución comunista está incluida aquí ni más ni menos que como una significación operativa y eficiente de la construcción metódica del texto de Karl Marx, además de tomarla, por supuesto, como un referente real y continuo de la argumentación científica allí expuesta. Bolívar logra esta doble hazaña, de recuperar la revolución comunista como una significación operativa y eficiente del texto desde el primer capítulo, y al mismo tiempo como referente real y continuo con el cual la obra se contrasta, logra, digo, esta doble hazaña, precisamente al tener como objeto de observación no empirista el concepto de riqueza de Marx en su carácter cualitativo; y no sólo otras versiones de la riqueza, por ejemplo, la riqueza burguesa o la riqueza abstracta y cuantitativa. Lo logra, insisto, al exaltar el tema de riqueza concreta y cualitativa o como valor de uso. Esto es, considera al valor de uso como forma natural de la riqueza que prevalece al interior de la sociedad burguesa. Es, justamente, por esta consideración, que se le posibilita a Bolívar Echeverría reencontrar el tema de la revolución comunista y recuperarlo para la intelección del texto de Marx en su conjunto, y, por tanto, de la sociedad burguesa en su totalidad.

Percatémonos de que lo dicho significa que la revolución comunista no está simplemente al final del capitalismo —que es la representación común que se tiene de la misma— sino que es una dimensión que continuamente lo acompaña y lo está confrontando; y continuamente el capitalismo logra someterla y resometerla, pero nunca anularla, porque siempre rebrota. De esta manera, la propia estructura del capitalismo se genera o logra presentársenos tal y como la tenemos cada vez, precisamente, porque existe un ingrediente continuo que es esa dimensión redonda del valor de uso, la revolución comunista operada por la sociedad, especialmente por la clase obrera explotada por el capital.

En otros términos, tenemos aquí una lectura que asocia sistemáticamente a la revolución comunista y al valor de uso o riqueza en su aspecto cualitativo o en su forma natural. Por eso es que trata de manera

sistemática a *El capital* como crítica de la economía política y no como mera "economía marxista", esto es, como una interpretación científica más o menos rigurosa de la sociedad burguesa, del modo de producción burgués, pero no como crítica de la economía política, precisamente, porque observa cómo es que el valor de uso está sometido y tiene una existencia contrapuesta a la economía del valor, al capital o valor que se valoriza. Tal y como testificamos al acercarnos a *El capital* que Marx lo está haciendo continuamente. Y esto nos lo patentiza la lectura de Bolívar Echeverría.

El capital está observando continuamente a la sociedad burguesa en una forma crítica, no porque el intérprete o el investigador añada la crítica en forma subjetiva a la realidad que observa, sino porque esta intención crítica de Marx se está apoyando en una realidad en curso, en una dimensión objetiva presente en la sociedad burguesa. El valor de uso, la forma natural de la riqueza, está siendo continuamente golpeada, sometida, desestructurada por la forma valor. Entonces, esta presencia de la forma natural de la riqueza del valor de uso se comporta de manera crítica negativa frente al sometimiento que sufre por cuenta del capital. Por eso Marx no hace una simple ciencia económica, sino una ciencia que tiene que ser crítica de la economía política si quiere ser ciencia.

Hablemos, ahora, acerca de la tercera dimensión que caracteriza la lectura de Bolívar Echeverría de *El capital*. Aquella que señala que se trata de una lectura praxeológica. Hemos hablado ya de algunos de los conceptos que utiliza Bolívar para caracterizar tanto la crítica de la economía política de Marx como su propia lectura de *El capital*. Pero para entender lo que significa realmente *El capital*, hay que insistir en el significado profundo de su subtítulo: crítica de la economía política. En México, hasta aproximadamente 1972, se leía *El capital* como un texto de economía marxista, siguiendo la tradición de los manuales soviéticos. Se leía a lo más intentando distinguir entre economía política y política económica, una economía política vulgar y otra a la que propiamente se le llamaba economía política seria, la de los clásicos; aquellos autores que desde William Petty, Adam Smith y David Ricardo lograron esclarecer la esencia del modo de producción burgués, y en cierta continuidad —y desarrollándolos— tendríamos la intervención de Marx.

Ésta era la visión a la que podía accederse también si nos acercábamos a la *Introducción a la economía política*[1] de Maurice Dobb o la *Economía política*[2] de Oscar Lange. Según esto, *El capital* sería un clásico de la economía política, un texto científico, pero no se entendía, no se subrayaba, no se observaba a *El capital* precisamente como una crítica de la economía política. Una dimensión tal se enfatiza por vez primera en México, justamente, por la manera en que Bolívar Echeverría leyó *El capital* y la transmitió a algunos de sus alumnos en sus distintas generaciones.

En la actualidad, suele intercambiarse el término economía política por el de crítica de la economía política, hay quien, efectivamente, subraya crítica de la economía política, pero esto no era así, sino hasta que Bolívar Echeverría puntualizó cómo interpretar *El capital*. Para considerar a *El capital* como crítica de la economía política, Bolívar Echeverría se basa fundamentalmente en la lectura de Karl Korsch;[3] pero puntualiza en qué puede consistir el dispositivo crítico de dicho discurso.

Como aspecto decisivo de este tema tenemos, en el capítulo V de *El capital*, "El proceso de trabajo y el proceso de valorización", la evidencia de cómo se está llevando a cabo por Marx la crítica de la economía política. Cómo es que el proceso de valorización —o aquel en el que se produce capital— está siendo observado desde la perspectiva del proceso de trabajo, mismo que el capital somete. En efecto, inmediatamente, al exponernos Marx la estructura de la producción capitalista, la trata críticamente; porque la observa desde el lado o desde la perspectiva del valor de uso en tanto proceso de trabajo. En el entendido de que esta producción continua de plusvalor, esta valorización del valor, esta producción de riqueza capitalista y de miseria para la clase obrera —tal y como formula Marx la ley general de la acumulación capitalista, al final del tomo I, en la sección séptima— nos da cuenta de que toda la sociedad burguesa está siendo estructurada a partir de este núcleo dual: de proceso de trabajo y proceso de valorización.

[1] Maurice Dobb, *Introducción a la economía política*. México, FCE, 1994.

[2] Oscar Lange, *Economía política*. México, FCE, 1995.

[3] *Cf.* Karl Korsch, "Introducción a *El capital*", en K. Korsch, *Tres ensayos sobre marxismo*. México, Era, 1979, pp. 49-80.

Así que si quisiéramos entender a la sociedad burguesa, tendríamos que entender el modo en que se la produce, el modo de producción burgués. Y bien, el núcleo de este modo de producción es el proceso de producción inmediato de capital, es decir, el proceso de trabajo inmediato sometido por el proceso de valorización; lo que nos expone en este capítulo V. Pero si somos consecuentes, todo lo que se produzca en la sociedad burguesa tendrá que seguir los pasos de la producción capitalista; lo que se produzca o genere a nivel social, lo que se suscite a nivel político, las nuevas creaciones culturales, la discusión, la polémica, las fantasías, todo dentro de la sociedad burguesa seguirá un recorrido determinado básicamente por la producción capitalista. Por eso es que en su lectura de *El capital*, Bolívar Echeverría reconcentró su esfuerzo por desarrollar el marxismo como un todo y por consolidar la argumentación de éste.

Pues bien, para exponer la estructuración de esta sociedad que no es una estructuración dada sino que la produce el capital, tenemos que la misma estructura argumental de *El capital* debe reflejar los momentos del proceso de trabajo. En ese sentido, tenemos aquí una lectura praxeológica. Misma que se caracteriza por descubrir en la estructura arquitectónica de *El capital*, en cada sección, en cada capítulo, cómo el discurso está correspondiendo cada vez con las determinaciones del proceso de trabajo realmente existente: las premisas del proceso de trabajo (la materia prima, el objeto de trabajo) o los instrumentos o medios, tienen que tener un reflejo en el capitulado del libro. Esto es, el mismo proceso de trabajo o proceso de producción capitalista ya desplegándose, tiene que tener un reflejo en las secciones de *El capital*. Y los resultados de este proceso (el plusvalor, la mercancía y el que como resultado del proceso de producción se produzcan relaciones sociales entre los obreros y los capitalistas), estos resultados del proceso de producción —cual es el título del capítulo VI inédito de *El capital*— tienen que mostrarse como otras tantas secciones o partes del argumento.

Lo dicho nos ofrece una clave muy importante para entender la conexión de capítulos y secciones, de partes de *El capital* o del tomo I con el tomo II y III, etcétera, si se utiliza rigurosamente la noción de praxis o de proceso de trabajo para arraigarla también en la forma demostrativa que tiene el discurso de Marx; entonces ya podemos entender su

exposición más finamente. Éste es uno de los aspectos que vale la pena resaltar de la dimensión praxeológica, no el único sino uno resaltante: la fineza con que Bolívar Echeverría logra explicarnos la arquitectura de *El capital* de Marx según dicha dimensión.

En cuarto lugar, tenemos la lectura crítico comunista de *El capital* con la cual quedan redondeadas las otras tres dimensiones de la lectura propuesta por Bolívar Echeverría de dicha obra. ¿En qué consiste propiamente el dispositivo crítico según el cual la obra se subtitula crítica de la economía política? Y ¿por qué Bolívar Echeverría habla continuamente del discurso crítico comunista de Marx?; es decir, ¿por qué esta lectura de *El capital*, que él ensaya debe caracterizarse precisamente como una lectura crítico comunista del texto de Marx? El referido dispositivo crítico lo ejemplifica Bolívar Echeverría precisamente con el capítulo V de *El capital*: "Proceso de trabajo y proceso de valorización", al cual hicimos referencia y del que depende la estructuración del modo de producción capitalista. Nos dice que el proceso de trabajo constituye una estructura antropológica transhistórica o común a toda historia, según la cual los seres humanos habrán de reproducir su vida material, es decir, que los factores del proceso de trabajo los encontraremos bajo cualquier sociedad; se trata de una dimensión estructural, una estructura transhistórica, que también la encontramos, entonces, dentro de la sociedad burguesa en tanto componente fundamental del proceso de producción capitalista; aunque con la sola consideración del proceso de trabajo no agotamos las características del proceso de producción capitalista.

Éste —además de contener esta estructura básica y transhistórica que es el proceso de trabajo (con su sujeto productor, su factor subjetivo y su factor objetivo o como lo llama Marx, el objeto sobre el cual recae la acción y los medios de trabajo)— se caracteriza por contener un proceso de valorización del valor. El cual constituye una configuración peculiar histórico concreta del proceso de trabajo. Así que, el modo de producción capitalista —y todo otro modo de producir— se constituye por la combinación o articulación entre una estructura transhistórica del proceso de trabajo y una configuración histórico concreta del mismo. En el caso de la sociedad burguesa, la configuración histórica concreta es la del proceso de valorización.

Según vemos, el dispositivo crítico de Marx para considerar a la sociedad burguesa desde el manantial mismo en el que ésta se produce es este contraste entre la estructura y la configuración del proceso de trabajo. ¿En qué medida el proceso de valorización —la configuración histórica concreta del proceso de trabajo que nos ocupa— respeta las características estructurales del proceso de trabajo; como por ejemplo, que éste sea desplegado de acuerdo a una finalidad humana en referencia a la satisfacción de necesidades humanas para la reproducción de la sociedad? ¿En qué medida el proceso de valorización respeta estas determinaciones fundamentales del proceso de trabajo o no las respeta sino que las niega, las contraviene? De eso se trata en la exploración encaminada a descubrir la verdad de la sociedad burguesa, para hacer, entonces, su crítica. Precisamente porque dicha sociedad no respeta, porque humilla, porque contraviene, porque retuerce, porque falsea las determinaciones fundamentales del proceso de trabajo humano. Esto es, no anula al proceso de trabajo, no anula la estructura básica común a toda historia, pero la falsea, la retuerce, la enajena, la contradice a partir de esta configuración histórico concreta que es el proceso de valorización. Por ese motivo, la verdad en el capitalismo no puede ser sino una verdad crítica; porque continuamente se produce y reproduce la sociedad burguesa a partir de esta negación de la base estructural positiva fundante de la humanidad, el proceso de trabajo. De ahí que el discurso científico de Marx sea necesariamente un discurso crítico.

La contradicción fundamental del capitalismo según Bolívar Echeverría y György Márkus

Con esto podríamos redondear nuestra consideración, insistiendo en que justamente de la doble composición del modo de producción capitalista como articulación del proceso de trabajo y del proceso de valorización, esto es, de la forma natural del proceso de trabajo y de la forma valor —incluso potenciada como del valor que se valoriza— es de donde el discurso crítico de Marx obtiene toda su potencia científica, crítica y política. Así, cuando hablamos, por ejemplo, de la gran contradicción del desarrollo de las fuerzas productivas respecto de las relaciones de

producción capitalistas, formulación marxiana del prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la económica política*, y que la mayor parte de los marxistas interpretan como el elemento fundamental de discusión o de consideración histórica respecto del capitalismo. Tal y como recientemente György Márkus lo repitiera en el contexto de una polémica "Sobre la posibilidad de una teoría crítica".[4] Ésta es, por supuesto, una formulación importante del materialismo histórico y evidente o patente; por eso es que Marx la utilizó en su prólogo, pero es una formulación que no nos entrega el fondo de la contradicción del sistema capitalista sino el aspecto externo de ésta; ni tampoco nos entrega el secreto del discurso crítico de Marx.

"En este sentido, la lectura de Márkus de *El capital* —dice Bolívar Echeverría en el contexto de la referida polémica— no atrapa el núcleo de la argumentación de Marx".[5] Pues la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalistas es ya una contradicción exteriorizada o que deriva de una más profunda. Una contradicción exteriorizada —por eso evidente— y aún parcial; ya que refiere a la contradicción del modo de producción capitalista sólo en su aspecto productivo, quedando implícito el aspecto consuntivo y reproductivo de la sociedad burguesa. Mientras que —vuelvo a citar a Bolívar Echeverría— "una lectura más minuciosa y problematizadora ubica el concepto nuclear de contradicción más bien en la relación entre la 'forma natural' y la 'forma de valor' de la reproducción social".[6] Con lo que caracterizamos no sólo en su aspecto productivo sino también en su aspecto consuntivo y reproductivo la contracción constitutiva del capitalismo. Y, aún más, la caracterizamos en profundidad o desde la composición de su núcleo productivo: la forma natural del proceso de trabajo sometida a la forma de valor del mismo completamente desarrollada como forma del valor que se valoriza. Núcleo productivo

[4] En revista *Desacatos*, núm. 23. México, CIESAS, enero-abril, 2007. Como homenaje a la muerte de Bolívar Echeverría, Julio Boltvinik reseñó resumidamente la polémica entre Márkus y Echeverría en: "Homenaje a Bolívar Echeverría (1941-2010)/II", en *La Jornada*. México, 18 de junio de 2010.

[5] *Idem*.

[6] *Idem*.

que sólo así formulado —en referencia a la forma natural o de valor de uso— nos conduce hacia el consumo y satisfacción de las necesidades para la reproducción de la vida humana. Por eso es ésta una formulación de la contradicción de la sociedad burguesa que la refiere en su interioridad o esencialidad y de manera total.

En efecto, no se trata de oponer o sustituir a la contradicción de las fuerzas productivas con las relaciones sociales de producción con la contradicción entre la forma natural de la reproducción social y la configuración capitalista de la misma; pues la de las fuerzas productivas con las relaciones sociales de producción está contenida como parte de esta última. Y se trata de que el marxismo pueda ser desarrollado con base en reconocer con precisión en qué consiste su totalidad, pues se le dogmatiza y detiene cuando se confunde una parte de éste con el todo y nos negamos a reconocer el argumento total de Marx por la vía de no reconocerlo en su esencia o en su núcleo, como dice Bolívar Echeverría a propósito de la distinción crítica de la contradicción entre la forma natural y la forma capitalista de la producción y reproducción sociales.

De tal manera que el secreto de la composición del discurso crítico de Marx lo encontramos si nos situamos un paso atrás respecto de la formulación del prólogo de 1859, no cuando ya tenemos a las fuerzas productivas por un lado desplegadas, y, por otro lado, las relaciones sociales de producción, sino —obsérvese— que ya desde la propia constitución del modo de producción capitalista tenemos, en este núcleo, el aspecto contradictorio decisivo y también crítico comunista decisivo que sólo en *El capital* Marx podía exponer: la contraposición entre la forma natural del proceso de trabajo o en tanto creador de valores de uso para satisfacer a las necesidades humanas de manera cada vez más plena y el proceso de valorización del valor, a través del cual se produce plusvalor para lucro de la clase burguesa.

Por eso la indicación de Marx acerca de "en qué consiste lo más importante de mi intervención crítica y científica", consiste en que la revolución comunista se presenta como necesidad económica del capitalismo o dicho a la manera en que Marx se lo recuerda en 1879 a Carlo Cafiero: "[...] las condiciones materiales indispensables para la emancipación del proletariado se engendran espontáneamente en el

proceso del desarrollo de la producción capitalista".[7] Ni más ni menos, la revolución proletaria es un suceso que está arraigado en la ya señalada doble composición del modo de producción capitalista: de proceso de trabajo, por un lado, contravenido radicalmente por el proceso de valorización, por otro; de esta contradicción flagrante entre el valor de uso o forma natural de la riqueza y el valor, esto es, el valor que se valoriza como configuración capitalista de la riqueza burguesa.

La lectura praxeológica y la arquitectura argumental del tomo I de *El capital*

Desde la cumbre a la que llegamos en el inciso anterior, en la que se nos hizo patente la distinción crítica entre la estructura transhistórica del proceso de trabajo y de reproducción social, o en otras palabras, la forma natural de estos procesos —misma que se sintetiza objetivamente en la forma natural de la riqueza o valor de uso— y la forma valor de los mismos, o en otros términos, la configuración histórico concreta del proceso de trabajo y de la reproducción de la sociedad, distinción crítica con base en la cual Marx ha construido su discurso crítico comunista respecto de la sociedad burguesa hasta decantarlo en la forma conceptualmente perfecta que muestra *El capital*, desde la contradicción entre la estructura transhistórica y la configuración histórico concreta del proceso de trabajo, etcétera, como proceso de valorización y como proceso de acumulación de capital, digo, aclaremos en qué consiste la arquitectura argumental del primer tomo de *El capital* —aquella de los tres tomos que Bolívar Echeverría estableció con mayor puntualidad— para, así, avanzar un paso más en nuestra tarea de recordar y apropiarnos de la dimensión praxeológica de la lectura de *El capital* hecha por Bolívar Echeverría o, dicho brevemente, de la lectura praxeológica por él ejercitada.

El discurso de Marx en *El capital* —diría Bolívar Echeverría— sigue un recorrido concordante con las determinaciones del proceso de trabajo: premisas, proceso y resultado, en la que una determinación

[7] Carta de Marx a Carlo Cafiero del 29 de julio de 1879.

condiciona a la siguiente de suerte que un argumento se ve coherentemente fundamentado cada vez y fundamenta al que le sigue. El discurso lingüístico y por antonomasia el filosófico y científico siguen, en general, un curso tal o deben seguirlo en acuerdo a su naturaleza praxeológica, son momentos de la práctica humana y nacen continuamente en su seno para comunicarla y darle luces. Esta determinación del discurso la ha asumido Marx con toda consecuencia en cada uno de sus escritos y en la elaboración toda de su pensamiento; pero en *El capital* logra adquirir una concreción sorprendente porque su objeto de exposición es precisamente un proceso de trabajo, el proceso de producción capitalista, o dicho con mayor propiedad, el modo de producción capitalista, porque en esto del modo está incluida implícitamente el contraste de este modo o configuración histórico concreta con la estructura transhistórica de la producción desde la cual se mide la potencia, eficacia y significación de dicho modo de producir; esto es, medimos si éste es positivo o si es negativo respecto de la afirmación y negación de la vida humana, en qué medida la enajena o contradice y en qué medida la afirma y promueve. Pues ésta es la cuestión histórico crítica decisiva.

No podía ser sino que la teoría crítico científica del modo de producción capitalista se expusiera según una perspectiva praxeológica. Y Bolívar Echeverría reconoce que el proceso de producción capitalista tiene su momento expositivo en el tomo I, en las secciones III y IV tituladas “Producción del plusvalor absoluto” y “Producción del plusvalor relativo”, respectivamente, porque ése es el producto genuino de dicho proceso de producción; mientras que el momento expositivo del producto o resultado del proceso de producción capitalista, lo tenemos en las sección V y VI de dicho tomo, pues se ocupan de exponer los resultados objetivos inmediatos de la producción capitalista: el plusvalor y el capital variable (el valor de la fuerza de trabajo), mismo que se transfigura en salario. De suerte que el título de la sección VI es justamente “El salario” y el de la sección V alude a los dos plusvalores en su conjunto o sumados en tanto producto final del proceso de producción capitalista que es simultáneamente proceso de explotación de la fuerza de trabajo del obrero, así que se titula “La producción del plusvalor absoluto y del plusvalor relativo” y analiza este producto capitalista sumado y ya no el proceso durante

el cual se lo produce; que fue el objeto teórico de las secciones III y IV, respectivamente, según dijimos.

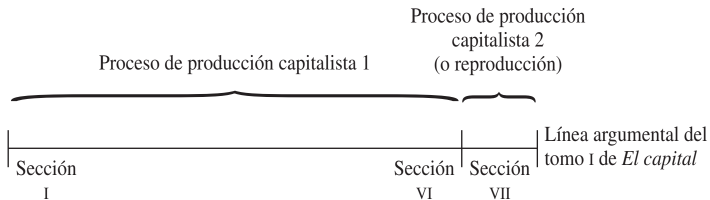
Hasta aquí tenemos bien determinado, en el argumento de Marx, el momento del proceso y el momento del resultado del proceso de trabajo capitalista; resta determinar en dónde tenemos la premisa de dicho proceso. La ubica Bolívar Echeverría en la secciones I y II; también asumiéndolas como introducción a la obra, retomando en esto a Maximiliam Rubel,[8] y, por supuesto, la alusión que al respecto hiciera el propio Marx.[9] En estas secciones, Marx analiza la circulación mercantil simple (sección I titulada “La mercancía y el dinero”) y la circulación mercantil compleja o capitalista (sección II titulada “La transformación de dinero en capital”), pero las aborda no de manera completa sino sólo como aparecen en la experiencia inmediata, analiza la apariencia de la circulación capitalista y de la circulación mercantil simple. En todo caso, tenemos que el proceso de circulación y sus factores, la mercancía y el dinero, son las premisas específicas para que se eche a andar el proceso de producción capitalista que exponen las secciones III y IV, precisamente, como proceso de explotación de plusvalor.

Ahora sí, tenemos ante nosotros la premisa, el proceso y el resultado del proceso de producción capitalista, de este peculiar modo de producción social. Pero todavía resta la sección VII del tomo I, “El proceso de acumulación de capital”. Y para esclarecer su objeto teórico y su función argumental dentro de la arquitectura del tomo I, Bolívar Echeverría vuelve a aplicar consecuentemente la perspectiva praxeológica que le sirvió para aclarar la arquitectura de las secciones I a V de dicho tomo. Y, bien, lo que ocurre es que las secciones V y VI nos han entregado el doble producto de valor: el plusvalor y el capital variable, o dicho resumidamente, el producto del proceso de producción capitalista que hemos visto desplegarse en las secciones III y IV. Ahora, a partir de este resultado —dice Bolívar Echeverría—, ya puede reiniciarse un nuevo proceso de trabajo capitalista, pues el producto (sección V y VI) del anterior proceso (sección III y IV) es la premisa de este segundo proceso

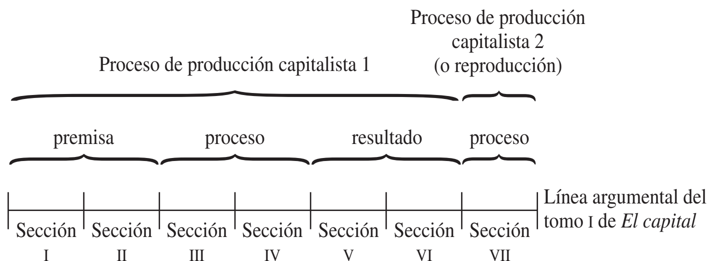
[8] M. Rubel en sus notas y comentarios a su edición de *El capital* en francés.

[9] Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*. México, Pasado y Presente, 1982.

de producción capitalista que es expuesto en la sección VII; y como es una producción segunda, debemos considerarla como re-producción, como un volver a producir, y precisamente, a partir de las premisas del proceso de producción previo. De tal manera, el argumento completo de todo el tomo I retrata dos grandes momentos productivos, dos procesos de producción capitalistas consecutivos, articulados el uno con el otro a partir del producto de valor del primero y que le da pie al segundo, pues el capitalista con el capital variable producido en el ciclo previo (sección VI) puede contratar de nuevo obreros para al explotarlos proceder a reproducir su capital; y con el plusvalor producto del anterior ciclo puede pagar su propia manutención (plusvalor como renta). Como se muestra en el esquema que sigue:



Y podemos visualizar con mayor puntualidad lo dicho más arriba con un siguiente esquema:



Ahora, hablemos de la clave de la cual se sirvió Bolívar Echeverría para determinar de este modo preciso la estructura argumental del tomo

I de *El capital*. La clave es doble; por un lado, se trata del ya referido capítulo V: "Proceso de trabajo y proceso de valorización" en tanto matriz de la crítica de la economía política de Marx; pero ante los títulos de la sección III y IV, "Producción del plusvalor absoluto" y "Producción del plusvalor relativo", respectivamente, que son los títulos del producto específico del modo de producción capitalista, este aspecto básico de la clave interpretativa hubiera resultado insuficiente o por lo menos débil y no se hubiera logrado el cometido propuesto. Así que para esclarecer la función argumental de dichas secciones, Bolívar Echeverría se sirvió del capítulo VI, inédito de Marx, en donde el propio Marx explicita las dos perspectivas metodológicas y ontológicas, según las cuales, analiza el proceso de producción capitalista. A saber, la subsunción formal del proceso de trabajo inmediato bajo el capital y la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital. O, en otros términos, Marx entiende que el proceso transhistórico de trabajo ha logrado ser subsumido o sometido históricamente en la sociedad burguesa mediante una configuración histórica precisa del mismo: el proceso de valorización del valor, según sugiere el capítulo V de *El capital*; pero el capítulo VI inédito precisa que el capital en su empresa histórica de sometimiento del proceso de trabajo se ve obligado a proceder en dos fases (y vías) distintas: primero subsume la forma o sentido general del proceso de trabajo para que en lugar de que éste produzca simplemente valores de uso satisfactores de las necesidades humanas, produzca plusvalor para satisfacer la necesidad del capital que es, simultáneamente, la ambición del capitalista. El capital subsume formalmente al proceso de trabajo cuando lo utiliza tal y como lo encuentra históricamente desarrollado, pero para sus propios fines; entonces logra producir plusvalor que Marx llama absoluto, porque se trata de un excedente de riqueza abstracta contabilizado en términos absolutos —esto es no proporcionales o relativos— respecto del producto del trabajo que es necesario simplemente para lograr la reproducción vital del trabajador. Mientras que el capital subsume realmente al proceso de trabajo cuando, en un siguiente momento histórico, logra transformar la índole interna (tecnológico, cooperativa y metódica) de dicho proceso para, así, adecuarla a las necesidades de explotación de plusvalor. Que ahora es un plusvalor relativo o que debe ser contabilizado en términos

proporcionales (y no ya como una simple cantidad absoluta o escalar) a partir de la distinción dentro de la jornada total del obrero entre una parte necesaria y otra excedente de la misma, en gracia a que la innovación técnica y metódica introducida por el capitalista en el proceso de trabajo logra aumentar la productividad de éste, y entonces, disminuir el tiempo de trabajo socialmente necesario requerido para reproducir los valores de uso propios para la reproducción de la fuerza de trabajo de los obreros. De tal manera que la fuerza de trabajo se ha abaratado, y consecuentemente, se reproduce su valor en una parte proporcional de la jornada total de trabajo menor que la proporción correspondiente antes de la introducción de la innovación productiva.

Según lo dicho, la sección III ("Producción del plusvalor absoluto") se ocupa de exponer ante el lector el proceso de producción de plusvalor absoluto —y no sólo este producto— o proceso de subsunción formal del trabajo inmediato al capital; mientras que correlativamente la sección IV ("Producción del plusvalor relativo") expone la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital. Y, bien, si ésa es la ocupación de las secciones III y IV, ya podemos responder de qué se ocupa la sección V: del producto de plusvalor conjunto, ya no del proceso a través del cual se le produce. Pero ¿de qué se ocupa la sección VI? y ¿la VII? y ¿de qué la I y la II?

Si después de ubicar a la sección III y IV como expositoras del proceso de producción capitalista en sus perspectivas formal y real, miramos hacia delante, la sección V podemos determinarla fácilmente como expositora del producto de dicha producción —según vimos—, y, consecuentemente, si volvemos la mirada hacia atrás, caemos en la cuenta de que las secciones I y II sólo pueden ser las premisas del proceso de producción capitalista. Observación que deberemos comprobar leyendo de nueva cuenta con cuidado estas secciones, en vista de confirmarla o revocarla.

Análogamente, si somos consecuentes con nuestra clave praxeológica para determinar la estructura argumental de *El capital*, y ya tenemos la premisa, el proceso y el resultado del proceso de producción capitalista ubicados en dicho texto, podemos tener cierta firmeza como para arriesgarnos a establecer —a reserva de comprobar— que la sección VII retoma al plusvalor producido para desencadenar ante nuestros ojos la

exposición de un nuevo proceso de producción capitalista o de reproducción. Más aún, ya ubicados en la sección VII vemos que Marx señala que para echar a andar dicho nuevo proceso no se trata sólo de reinvertir el plusvalor, esto es, de convertir el plusvalor en capital —siendo que el plusvalor lo vimos nacer del capital en las secciones III y IV— sino que el capitalista requiere también invertir en salario, requiere invertir capital variable y no sólo plusvalor. Así que, ahora, miramos hacia atrás y ya podemos determinar la función argumental de la sección VI "El salario": completa a la sección V y entre ambas nos entregan aquel doble resultado del proceso de producción capitalista que es necesario para echar a andar un nuevo proceso de producción capitalista a fin de reproducir el capital.

Ahora todas las piezas encajan y contemplamos con más tranquilidad nuestro esquema de la estructura argumental del tomo I. Así que podemos recordar que el capítulo VI "Capital constante y capital variable" no sólo distingue estas dos formas del capital sino que distingue el "valor del producto" —constituido por la suma del capital constante y del capital variable recién conceptualizados, más el plusvalor que Marx logró conceptualizar en el capítulo V cuando expuso "el proceso de valorización" del capital— así que ahora Marx distingue entre, decíamos, el "valor del producto" y lo que denomina el "producto de valor"; es decir, aquella cantidad de valor que no es preexistente al proceso de producción capitalista —cual es el caso del capital constante— sino que es producida por el proceso de producción capitalista actual. Y el producto de valor o valor recién producido es, precisamente, la suma del plusvalor más el capital variable. Y eso es lo que exponen la sección V y VI, respectivamente. De suerte que, como decíamos, con este producto de valor doble le entregan a la sección VII la premisa a partir de la cual ella puede seguir la exposición crítica del modo de producción y reproducción del capital.

He aquí un ejercicio de cómo aplicar la lectura praxeológica de *El capital* en vista de esclarecer, por ejemplo, su estructura argumental, aquí la del tomo I. Evidentemente, este procedimiento puede y debe ser aplicado a cada uno de los tomos de *El capital*, a cada sección, a cada capítulo y parágrafo, etcétera; y podemos afinarla hasta el grado en que la acabamos de exponer u ocupándonos de matices de la misma, a

veces importantísimos. Como, por ejemplo, la dilucidación de la función argumental del capítulo XXIV "La acumulación originaria de capital" dentro de la sección VII del tomo I, y en realidad, dentro de todo el tomo I, pues parece salirse de la exposición crítica de la estructura capitalista y reconducirnos a la historia previa que la originó.

Hemos intentado reconstruir la manera precisa en que Bolívar Echeverría pensó este conjunto de problemas hasta darles solución y con ello no sólo facilita la lectura de quienes se acercan a la obra cumbre de Marx, sino, también, mide la solidez y coherencia del discurso crítico de Marx y el modo en que en éste se articulan el materialismo histórico (en tanto discurso del proceso de trabajo humano y sus configuraciones y de las formas de reproducción y asociación humanas correspondientes) y la crítica de la economía política; estableciendo de este modo no sólo una tesis general valiosa de por sí, sino demostrada con pormenor y, entonces, concretada.

El concepto de riqueza en Marx y el enfoque praxeológico

En efecto, la lectura praxeológica de *El capital* se denomina así porque reconoce al proceso de trabajo —y en general a la praxis humana— como momento activo del valor de uso, o en otros términos, de la forma natural de la riqueza. Por eso es que nos permite disponernos a la comprensión de la crítica de la economía política, esto es, de la crítica de esa ciencia que se ocupa —según Adam Smith, uno de sus más altos representantes— de la riqueza de las naciones. Y, bien, el enfoque crítico científico de Marx acerca de la riqueza no es empirista —como creyeran equivocadamente los miembros de la escuela althusseriana, en primer lugar Pierre Macheray—,[10] precisamente porque distingue críticamente respecto de la configuración histórico concreta de ésta y que tenemos frente a nosotros y a la mano como riqueza capitalista, la forma natural de ésta. Esto es, no considera al valor de uso empíricamente existente como simple contenido de la riqueza burguesa, sino que el valor de uso es considerado por Marx como una forma y, precisamente, natural; así

[10] Pierre Macheray, "Acerca del proceso de exposición de *El capital*", en *Lectura de* El capital *(tomo II de Para leer* El capital). Colombia, Oveja Negra, 1971.

que es esta forma natural la que es el contenido de la riqueza burguesa. Siendo esta dialéctica de forma y contenido simultáneamente una dialéctica de sometimiento de dicha forma natural o valor de uso a los requerimientos histórico estructurales concretos en vista de reproducirse mediante la explotación de plusvalor a la fuerza de trabajo.

Así que el enfoque de Marx respecto de la riqueza es a un tiempo profundamente teórico, pero sin dejar de considerarla como un objeto empíricamente existente y que está puesto en juego en medio de la lucha de clases. Pero también es un enfoque estructural y no sólo histórico; pero que reencuentra la historia como determinación práctica esencial constitutiva de la estructura capitalista, así que puede determinar la tendencia general de la acumulación capitalista y la sorpresa de ésta —pero producida inconscientemente por ésta— la "expropiación de los expropiadores",[11] es decir, la revolución proletaria. Podemos cerrar este apartado con el breve resumen recién expuesto de la consideración de Bolívar Echeverría acerca del concepto de riqueza en Marx, consideración de tipo praxeológico construida en dialogo crítico con la escuela althusseriana, así como con otras interpretaciones marxistas del mismo.

La estructura argumental de *El capital*, su dispositivo crítico y la política comunista

Ilustremos brevemente cómo es que una lectura crítico comunista se aplica al leer algún pasaje concreto de *El capital*, tal y como Bolívar Echeverría la llevaba a cabo con sus alumnos del Seminario de *El capital*, ya que hacer memoria de este procedimiento será de utilidad para los lectores de *El capital* y de cualquier obra de Marx, así como, en verdad, de cualquier obra escrita de la cultura humana.

Más allá de hacer el resumen de la lectura del parágrafo o del capítulo en cuestión, o de enlistar los conceptos esenciales allí contenidos, o en su caso, ejercitar las herramientas aritméticas y matemáticas utilizadas por Marx para determinar el tiempo de trabajo socialmente necesario,

[11] K. Marx, "La llamada acumulación originaria", en *El capital.* t. I, cap. XXIV, parágrafo 7: "Tendencia histórica de la acumulación capitalista".

el capital constante, el variable o el plusvalor, etcétera, lo decisivo para Bolívar Echeverría era establecer el argumento de Marx. Esto es, considerar al discurso de éste desde una perspectiva praxeológica y, entonces, no como un mero discurso positivo y neutral, como un simple dicho o un escrito dado, esto es, no de una manera cosificada y formalista sino intentando recuperar el contenido decisivo de este discurso. Y, precisamente, su *thelos*, finalidad o intención determinada, en tanto discurso crítico que se esgrime de cierto modo en contra de la ideología burguesa, contra la economía política burguesa. Se trata de determinar la estrategia que está siguiendo Marx para que al mismo tiempo que demuestra científicamente un hecho se encuentra criticando al discurso o modo en que explica la economía política ese hecho y lo malversa. Y eso es establecer el argumento de Marx, observar su discurso teórico como un discurso político, como cuando lo que dice un político en contra de otro nos revela que no se queda en la disputa de palabras o dimes y diretes, describe un hecho fielmente o lo tuerce, sino que entendemos que cada uno de los momentos que va diciendo está encadenado de acuerdo a cierta finalidad y, precisamente, en vista de lograr la ampliación del ámbito de libertad para su corriente política. Y en *El capital* se trata, entonces, no de un discurso cientificista ni de un discurso meramente ideológico clasista sino, con precisión, de un argumento científico crítico con un *thelos* de largo aliento afianzado cada vez en demostraciones concretas. Así que como lectores debemos ponernos a la altura de la escritura del texto.

Pues bien, para determinar el argumento de Marx lo primero es seguir la línea argumental; es decir, el texto expone esto y esto y, luego, expone aquello y lo de más allá y todo ello con la finalidad tal. A partir de aquí cabe pasar a un enfoque más complicado en vista de establecer lo que Bolívar Echeverría denominaba la estructura argumental del pasaje en cuestión. Aquí se trata de determinar no sólo la finalidad del argumento y su secuencia lineal sino de entender que para llegar a cumplir dicha finalidad el proceso argumentativo —como un proceso de trabajo— debió seguir fases determinadas articuladas entre sí según la regla de continuidad y discontinuidad, pues una afirmación da pie a otra distinta que, sin embargo, la contiene pero que apunta más allá, hacia la tercera afirmación, etcétera. Y, bien, si determinamos las fases

precisas que requirió el proceso argumentativo tenemos ante nosotros los momentos argumentales del discurso. Cuya suma nos entrega la referida estructura argumental; en el entendido de que para llevar a cabo dicha suma, previamente establecimos la función argumental de cada pasaje dentro de la línea argumental. Esto es, contrastamos la finalidad completa del discurso con cada una de sus partes observando la función que cumple cada uno respecto de dicha finalidad. Por eso es que alcanzamos a determinar cada pasaje como momento argumental; esto es, reconociendo no sólo lo que dice sino en acuerdo a la función que lo dicho debe cumplir respecto de la intención general discursiva. De tal manera que cuando ya podemos establecer la estructura argumental del pasaje en cuestión, es porque la función y la finalidad o *thelos* de la misma la hemos establecido coordinándola con el *thelos* general. Y lo que obtenemos es el esclarecimiento del objeto teórico del pasaje en cuestión, esto es, con qué objeto es que Marx está diciendo lo que está diciendo en referencia a la demostración científica que lo ocupa. Hemos traducido las palabras de Marx —retomándolas— para que nos hablen de su procedimiento científico crítico, de su método o camino para decir lo que nos dice, a fin de que nosotros también podamos rehacerlo, toda vez que tenemos ante nosotros una lucha que dar y Marx lo sabe y por eso es que nos interpela como lectores en su texto.

De tal manera, la estructura argumental del pasaje en cuestión ha refinado el dicho de Marx hasta poner en claro el objeto teórico del pasaje en cuestión y los objetos teóricos particulares de cada momento argumental. Y, precisamente, todo objeto teórico ha sido posible descubrirlo al determinar la finalidad del discurso y porque no hay objeto teórico sin finalidad, contra lo que erróneamente piensa la epistemología estructuralista, especialmente la de Althusser.

Para que lo dicho hasta aquí no mueva a confusión debo indicar que cada uno de los pasos aludidos se aclara por sí mismo si se le ejercita prácticamente en la lectura. Comiéncese, por ejemplo, por describir los conceptos fundamentales en una hoja pero, luego, inténtese establecer su línea argumental. Y así, hasta paso a paso tener al final la estructura argumental del pasaje. Por razones de espacio, evidentemente, no puedo ejemplificar el procedimiento aludido; pero lo más importante es que el lector lo ejemplifique por cuenta propia actuándolo; perdiéndole miedo

a *El capital*, leyéndolo individualmente o en grupo, sirviéndose de las indicaciones resumidas pero esenciales que aquí expongo.

Ahora bien, este procedimiento de lectura que pone el *thelos* o finalidad al principio reconoce en el texto la política inherente al mismo, la política inherente a *El capital* en tanto crítica científica de la economía política. Esto es, no le añade la política a *El capital* —sea en forma voluntarista de buena o mala fe o en forma revisionista, etcétera— sino que la reconoce en él para que a partir de él desarrollar la política del movimiento proletario ortodoxamente. De entrada, es una lectura no cientificista sino propiamente crítico comunista.

Debemos recordar que la determinación del argumento de Marx con base en la estructura argumental de su discurso o una vez esclarecido el objeto teórico del mismo, tiene su piedra de toque en el reconocimiento del dispositivo crítico de Marx: la contradicción entre la estructura transhistórica del proceso de trabajo y la configuración capitalista del mismo, tal y como la expone el capítulo V de *El capital*, según dijimos. Pero ahí el lector se encuentra apenas en el capítulo I, así que no tiene a mano la clave del dispositivo crítico que Marx utilizó para pensar y para exponer sus ideas.

En realidad, ya en el parágrafo 2 "El doble carácter del trabajo representado en la mercancía" contenido en el capítulo I, Marx nos da un avance de su dispositivo crítico al hablarnos de la contradicción entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto contenida en la mercancía y que es la base para que el valor de uso o forma natural del producto se contradiga con el valor, esto es, con la forma valor de la riqueza. De hecho, Marx señala en este parágrafo con toda precisión que la comprensión crítica de la economía política depende de entender el doble carácter del trabajo representado en la mercancía, esto es, en diferenciar al trabajo abstracto respecto del concreto y, además, entender que ambos tipos o dimensiones del trabajo se encuentran en estado de contradicción al interior de la forma mercancía. Por eso el lector puede, a partir de aquí, criticar a la riqueza abstracta burguesa (al valor, al plusvalor y al capital) desde la riqueza concreta o producida con trabajo concreto; puede criticar a la forma valor de la riqueza desde la forma natural de la misma o valor de uso; puede criticar las necesidades ambiciosas de plusvalor del capital a partir de las necesidades concretas de los seres

humanos, etcétera. Y hará bien, pero debemos advertirle lo siguiente para que no se equivoque.

El dispositivo crítico preciso de Marx lo expone en el capítulo V, según dijimos: la contradicción entre la estructura transhistórica y la configuración histórico concreta, capitalista del proceso de trabajo; mientras que en el capítulo I "La mercancía" nos expone sólo una parte de dicho dispositivo crítico pero, adicionalmente, nos la ofrece en un plano más general y esencial. Me explico.

En efecto, el trabajo abstracto no es una dimensión específicamente capitalista que se enfrenta al trabajo concreto, en tanto forma natural del trabajo, sino que tanto el trabajo concreto como el abstracto son dimensiones transhistóricas del proceso de trabajo humano o propias de la estructura antropológica de la sociedad. Sin embargo, sólo en las sociedades mercantiles —y por antonomasia en la sociedad burguesa— el trabajo abstracto se opone al concreto y el producto de aquél (el valor) al producto de éste (el valor de uso) no obstante que tanto el valor como el valor de uso son dimensiones propias de la forma natural de la riqueza. Pero, como digo, estas dimensiones transhistóricas —el valor de uso y el valor— sólo se contraponen entre sí en la mercancía y en las sociedades que se estructuran a partir de la misma, pues el valor pasa a representar la condición atomizada por la propiedad privada en que vive la sociedad y el valor de uso queda arrinconado a ser mera referencia fisiológica de los individuos, aludiendo lejanamente a la comunitariedad de éstos destruida por la propiedad privada, así que apenas como un oscuro recuerdo. Mientras que en la forma natural de la riqueza el valor de uso y el valor se encuentran coordinados sin contradecirse, hasta el punto en que parecen estar fundidos; por lo que comúnmente hablamos sólo de valor de uso como riqueza en su forma natural.

Esto es, la contradicción del trabajo concreto con el trabajo abstracto en el capítulo I la encontramos como contradicción dada, como dato, no obstante que es una contradicción históricamente producida. En realidad, el capítulo V en su parágrafo 2 "El proceso de valorización" antes de exponer el proceso expone uno más simple a partir del cual este de valorización se desarrolla, me refiero al "proceso de creación de valor"; que es ni más ni menos aquel proceso en el que se produce la mercancía simple, esa respecto de la que el parágrafo 2 del capítulo I

nos hizo ver la doble naturaleza que la constituía. Y al hacerlo, Marx nos plantó de lleno en un horizonte teórico-científico-crítico que ya rebasa por principio al de la economía política que se encuentra criticando. Es en el proceso de creación de valor en el que es puesta o producida la contradicción entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto que nos topó como mero dato en el capítulo I. Siendo el proceso de creación de valor el plano básico del proceso de valorización del valor, proceso éste que es el que se contrapone ya flagrantemente con la estructura básica o transhistórica del proceso de trabajo humano.

Pero cuando en el capítulo I nos expone la contradicción entre la forma natural de la riqueza (o valor de uso) y la forma valor de la misma y nos dice que la unidad contradictoria de ambas es —para nuestra sorpresa— la forma mercancía,[12] nos entrega algo que va más allá del argumento del capítulo V acerca del proceso de producción capitalista. Pues al aludir a la riqueza habla de la objetividad social que no sólo es producida por el proceso de trabajo sino que también es consumida por los seres humanos y de la cual dependen sus vidas, así como la afirmación de su libertad. Esto es, nos habla de una cuestión que es política porque es vital, ya que es, al mismo tiempo, objeto producido y objeto consumido, premisa y resultado de la vida de la sociedad, riqueza puesta en juego en la lucha de clases y de cuyo control depende qué clase triunfa, es sometida o se libera. Marx ha encontrado que el modo de producción es la clave del modo de riqueza, por eso es que propone a la revolución proletaria como una revolución radical que apunta a que los seres humanos dominen su proceso de vida todo porque dominan democráticamente su proceso de producción, transforman sus relaciones de producción y de reproducción.

Deteniendo aquí —por así decirlo, abruptamente— nuestra exposición, debe hacérsele patente al lector que la explicación acerca de la lectura de *El capital* ejercitada por Bolívar Echeverría muy bien podría proseguir, así que queda indeleble la sugerencia de la riqueza de dicha lectura prácticamente inagotable y que clama una y otra vez por ser vuelta a ejercitar para perfeccionar el esclarecimiento del discurso crítico

[12] K. Marx, "La mercancía", en *El capital*. t. I, cap. I, parágrafo 4: "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto".

comunista de Marx para uso de sus lectores, etcétera. Es evidente que Bolívar Echeverría mantuvo un diálogo con Marx tomando muy en serio la idea formulada primero por Georg Lukács[13] y, luego, por Jean Paul Sartre[14] de que Marx constituye "el horizonte teórico de nuestro tiempo". Y su lectura de *El capital* constituye una invitación para que todos mantengamos un diálogo de tal naturaleza con Marx. Es más, Bolívar Echeverría construyó ese cuádruple dispositivo de lectura —como aquí lo hemos caracterizado— precisamente recuperando los mejores aportes de la lingüística del siglo XX para construir el canal de comunicación adecuado, el cómo, por así decirlo, para llevar a cabo seriamente un diálogo con Marx así de profundo y trascendente.

[13] Georg Lukács, en las primeras líneas de *Mi camino hacia Marx*. México, Editorial FEM, 1971.

[14] Jean Paul Sartre, "Cuestiones de método", en *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 1961.

Incursiones fugaces en los contenidos de la idea de política y Estado en la apreciación crítica de la modernidad

● **RENÉ AGUILAR PIÑA**

für: Bolívar Echeverría
In memoriam.

La politicidad libre del sujeto social […] como politicidad automática […] se mueve siguiendo una dirección que tiende a la valorización del valor de aquellas mercancías que, dentro de ella, son las más "vitales" o "competitivas": las mercancías capitalistas.

B. Echeverría

Peculiaridad de la actualidad del Estado

En la medida en que la consistencia de las relaciones sociales, en el ámbito de la modernidad capitalista, debe tejerse a partir de la dinámica que establece la esfera de la circulación mercantil, en su específica modalidad de articular la fluidez de la mercancía-capital, la disposición de este proceso distributivo condiciona, a su vez, el funcionamiento de los ámbitos sociales específicos en los que la realización de este proceso tiene lugar.

Efectivamente, el establecimiento y ordenamiento de las particularidades en que debe dividirse la sociedad, a propósito de su consumo, supone, a su vez, un proceso simultáneo del cual emergen las condiciones particulares, a partir de las cuales la maquinaria que genera la mercancía-capitalista dinamiza su movimiento.

Las singulares conexiones, entre el proceso de producción y distribución de dicha mercancía, se encuentran sustentando las relaciones que genera la producción y circulación de los medios de producción y de subsistencia con que opera el proceso de reproducción del ciclo económico en que se sostiene todo el funcionamiento social moderno.

Sería deseable describir y explicar comprensivamente el esquema conceptual mediante el cual Bolívar Echeverría ofrecía a sus oyentes y lectores sus reflexiones sobre el tema del Estado en sus diferentes aproximaciones; pero, por ahora, creo que es más gratificante recomendar algunos pasajes en los cuales el lector interesado puede registrar el método expositivo y la densidad del argumento que ofrecía Echeverría, con toda su penetrante conexión con otros temas.

De manera peculiar, siempre que lo leo o lo escuchaba, me ha parecido estar frente a un modelo para armar. De algún modo, cada tema tenía que ver con otro y si uno seguía luego sus cursos, encontraba alguna especie de sustancia común que hallaba nuevas formas de ser expuesta, ante el interlocutor, para abarcarla en toda su riqueza y potencialidad.

Dentro de su muy vasta producción teórica, me parece que es posible arribar a una descripción muy explícita, por su parte, sobre el problema del Estado, en un texto incluido en su libro *El discurso crítico de Marx*, titulado: "El problema de la nación desde la *Crítica de la economía política*", que fue publicado originalmente en *Cuadernos Políticos* en el número 29 de 1981.

En este pequeño artículo, de apenas ocho páginas de extensión y compuesto de nueve apartados, hay dos, casi al final del mismo, que se titulan respectivamente: "El Estado como re-socialización mercantil" y "La nación del Estado".[1]

Uno y otro ofrecen dos aproximaciones sorprendentes para acercarse a la comprensión de la naturaleza de este sujeto social en el que se expresa la *polis* del individuo moderno. Por un lado, es imposible despegar los ojos del papel, acaso cuando la complejidad en su conformación y su función específica son descritas con la precisión que le era característica a Bolívar Echeverría.

[1] Bolívar Echeverría, "El problema de la nación desde la *Crítica de la economía política*", en *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986, pp. 190-194.

Pienso que lo más relevante, en el primero de ellos, es la incorporación de la idea de desarrollar descriptivamente la dinámica de montaje de un plano de la realidad capitalista, como lo es la esfera de la circulación de mercancías capitalistas, con todo y sus leyes sobre otra, la esfera de la producción de esas mercancías, para alcanzar a representar la relación del nivel de la praxis con el de la conciencia que el individuo se hace de esa realidad creada por él.

Efectivamente, a partir de las cualidades socializantes del individuo concreto, éste emerge a la era del capital, produciendo un fenómeno *sui generis*; me refiero al de superponer su dimensión singular por sobre la comunitaria en que se levantaba la socialidad arcaica de las sociedades precapitalistas y, para lograrlo, debe ejercer sobre sí mismo una presión en doble sentido e inversamente proporcional.

Por un lado, debe cumplir con el ciclo de reproducción que actualice su existencia como tal individuo, pero sometiendo este proceso sustantivo a otro más general y que rebasa, por mucho, la dimensión corporal de su específica humanidad; queriendo abarcar la de todos su semejantes, debe, por otro lado, des-realizar esta aspiración para concretizarla, de una manera enajenada, en la producción y distribución de mercancías capitalistas.

Sobre este complejo proceso de reproducción del mundo material moderno, se levanta la necesidad de la única "empresa histórica" capaz de regular la legalidad de este orden y practicar sobre los sujetos concretos que le sobreviven la vigencia de su legalidad operativa: el Estado.[2]

Sin duda, las derivaciones reflexivas a partir de ésta son innumerables y, por mi parte, sólo alcanzo a divisar una que me parece impresionante: la intención deliberada de su autor de ofrecer la idea de que esta empresa puede subvertir su contrasentido enajenado, una vez que el sujeto concreto involucrado en la conformación de su historia sea capaz de subvertir la tendencia a ubicar su ámbito de acción,a partir del horizonte del propietario privado.

En este sentido, me parece igualmente importante reconocer el valor del otro apartado al que me referí antes: La nación del Estado.[3] En él,

[2] *Ibid*., p. 191.
[3] *Ibid*., p.192.

encuentro la derivación consecuente de la línea de reflexión ofrecida con anterioridad. En efecto, al definirse la entidad política "abstracta" como Estado, debe, siguiendo el esquema conceptual de Bolívar Echeverría: "re-generar y potenciar la función básica de su funcionamiento, la unificación de los múltiples intereses convergentes provenientes de un conjunto histórico-geográfico particular de propietarios privados mercantiles en un interés general trascendente y aglutinante".[4]

Con ello, la vuelta de tuerca intenta sellar la especificidad política del sujeto social moderno, en virtud de que su propia sujetidad queda al resguardo de un conglomerado de intereses en el ámbito de un acotamiento histórico-geográfico que le proveerá de "identidad cultural y política".

La idea que más atrae mi atención, en este argumento, consiste en que el sentido moderno de "comunidad" queda supeditado a la *pretensión* manifiesta de realización prioritaria del individuo específico, a condición de que éste provea, con su acción, a la nación de su Estado, las condiciones para la vigencia política de su individualidad restringida a la libertad en que, como propietario privado, pueda participar de ella.

Sin embargo, una vez más, el argumento encierra una paradoja, en la que lo más significativo resulta ser lo que puede leerse entre líneas. Como sujeto práctico, el individuo pone las mismas condiciones para su acción enajenada, como aquellas de su intervención subversiva y en contrasentido de la ejecución de su propia represión política y material.

Pero sobre todo, en su argumento, Bolívar Echeverría cuidó siempre de no cerrar, en forma absoluta, la derivación práctica de su formulación; es decir, proporcionando al lector la iniciativa de crear respuestas y múltiples alcances de su argumento, siempre abierto a la creatividad y potencialidad del propio interlocutor, en este caso, nosotros aquí y ahora.

Sustancialidad político-política

Con relación al tema de la política hay también dos textos explícitos, en ese sentido, que me interesa subrayar. Uno que aparece al final del mismo libro de 1986 que mencioné antes y que fue publicado, origi-

[4] *Idem.*

nalmente, en el número uno de la revista *Palos* en 1980: "Cuestionario sobre lo político".[5] Además de otro, incorporado en el libro *Valor de uso y utopía* de 1998, titulado: "Lo político en la política".[6]

En el primero de ellos, me parece que el punto central consiste en señalar las potencialidades de elaborar una crítica de la política del capital a partir de la crítica de la economía política; teniendo como eje orientador el énfasis que permite registrar la especificidad de los conceptos de fetichismo y enajenación, tanto cuando se refieren a la caracterización de procesos históricos precapitalistas, como cuando de procesos moderno-capitalistas se ocupa el análisis.[7]

Del mismo modo, es importante señalar que para Bolívar Echeverría, en este punto, era, por demás, relevante atender a la diferenciación entre "lo político" como fenómeno perteneciente a la llamada "infraestructura", y, por ello, fenómeno perteneciente al conflicto entre las fuerzas productivas sociales y las condiciones de producción; así como "la política", como fenómeno perteneciente a la esfera de la circulación de mercancías y ámbito de la formación de las maneras ideológicas de la clase dominante.[8]

Así, mientras lo político puede ser identificado con el lugar en donde se dota de forma histórico-particular a la socialidad de la vida humana, la política tiene la función directa de establecer los parámetros prácticos y legales para ejercer la administración directa de esa forma histórico-particular.

Pero, sobre todo, establece la singularidad del fetichismo de la mercancía-capitalista en la medida en que, mediante éste, la politicidad propia de esta forma de socialización adquiere la cualidad de "suspender"[9] (como afirmaba el Bolívar Echeverría) el proceso de politicidad básica del sujeto social, aunque de ningún modo la destruye; conservando, en ello, la potencialidad de ejercer una resistencia anticapitalista

[5] B. Echeverría, "Cuestionario sobre lo político", en *El discurso crítico de Marx*, pp. 206-222.

[6] B. Echeverría, "Lo político en la política", en *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998, pp. 77-93.

[7] B. Echeverría, "Cuestionario sobre lo político", en *op. cit.*, p. 213.

[8] *Idem*.

[9] *Ibid*., p. 211.

del sujeto, contra la continua pretensión del modo capitalista de inducir al sujeto hacia un proceso de autoexplotación, dado que esta politicidad de la mercancía-capitalista tiene la característica de transfigurar las relaciones de explotación en relaciones de igualdad.[10]

Tal esfuerzo reflexivo (en el que la necesidad comprensiva del objeto se impone) obedece, en realidad, al profundo interés, nada ingenuo, que Echeverría tenía para determinar con toda claridad la vigencia de dos ideas modernas, sumamente cuestionadas y últimamente caídas en desgracia, por decirlo así. Me refiero a la idea de revolución y a la idea de socialismo. Si en algo le parecía relevante "el discurso crítico de Marx" era en su potencialidad "auto-crítica" que, según su apreciación, contribuía de modo radical a la formación de la conciencia y la praxis del sujeto revolucionario (por ello, su interés en la crítica de la política capitalista); en el cual Marx depositó la responsabilidad política de transformación social del capitalismo realmente existente.

Lo más interesante de estas líneas es que trazan un esquema reflexivo en el que dichos conceptos deben atravesar por un proceso de autocrítica que disponga de una re-formulación del sujeto activo y del objeto a transformar, atendiendo a sus propiedades reactivas; es decir, ni la revolución proletaria puede suprimir la herencia de la revolución burguesa, pero tampoco puede imitar la manera en que ésta ha ejercido históricamente su acción transformadora; en la medida que otros son sus fines y, por ello, otros sus métodos de acción.

Así, la idea del socialismo es irrealizable sin la modificación del sujeto proletario y éste es irrealizable, como sujeto revolucionario, si no produce las capacidades culturales y civilizatorias suficientes para la liberación de todo ser humano de todo tipo de explotación.

De ese modo, mientras la politicidad de la mercancía capitalista insiste en que, primero, como no hay formación social históricamente constatable, que no sustente su ciclo de reproducción en determinado modo de explotación, consecuentemente, en segundo término, esta modalidad de explotar al trabajo, de manera asalariada, para producir riqueza en forma de mercancías capitalistas, es la más confiable, la más perfecta, la más democrática que ha existido hasta ahora.

[10] *Ibid.*, p. 215.

Pero entonces, la "politicidad" básica del sujeto social se pronuncia por una idea, a contrapelo y en construcción, que va produciendo, a la vez que una imagen distinta de sí, un lenguaje adecuado a su reflexión y descripción precisa, de una manera en la que todo tipo de explotación humana se disuelva. A esta posibilidad específica se le llama socialismo: "la conciencia de la necesidad", decía Marx.

Como se puede ver, Bolívar Echeverría fue de los pocos que se interesaron por una reformulación de dichos conceptos, partiendo de un discurso fundamental, como lo es el de Marx, para construir el esquema conceptual que diera cuenta de la necesidad actual y de las vías posibles de transformación del estado de cosas dado. Sin duda, la relectura de este cuestionario, refrescará la memoria y revitalizará la reflexión de esos contenidos.

Finalmente, me voy a referir al último de los textos señalados: "Lo político en la política" de 1998. Curiosamente y no, fue escrito sosteniendo una comunicación directa con el anterior de 1980; o, por lo menos, es altamente posible encontrar conexiones entre ellos, debido a que la idea de lo político permanece intacta, como el plano en que la voluntad de forma que el sujeto le imprime al objeto tiene lugar; es decir, el plano de producción y reproducción de las condiciones en las que se sostienen las relaciones sociales, y a partir de las cuales se conforma la cultura jurídico-política, en este caso, del realismo capitalista.[11]

Sin embargo, y como siempre, a partir de esta descripción, Echeverría logra otra de más altos vuelos que la primera; o, bien, logra potenciar la energía con que "Ziranda" gira acaso a velocidad de vértigo.

Actualizando su esquema original, indagó en este apartado sobre las características de la "politicidad" básica del sujeto, montando un esquema todavía más sofisticado, sobre aquel primero que veíamos anteriormente; de manera que fuera posible ubicar, en forma funcional, el contexto en el cual el sujeto de revolucionamiento de la politicidad moderna esté en condiciones de sostener la tensión que se forma entre los agentes decadentes externos e internos, en el momento o situación en que dicha re-evolución puede ser posible.

[11] *Ibid*., pp. 77-79.

La complejidad en la imagen del esquema que el doctor Echeverría presentó en este artículo consiste en que, al señalar los que llamó "tres planos o esferas de ejercicio de la política"[12] (a saber, en el ámbito de la sociedad natural, de la sociedad civil y de la sociedad política), ubicó el fundamento donde la estructura de la "politicidad" de la mercancía capitalista adquiere vigencia; pero, también, por donde otra politicidad moderna puede abrirse camino, sin soslayar lo que llamó "las impurezas de la vida política real" y, más bien, definiendo su acción como proto-políticas. Éstas, igualmente, en tres niveles de aparición, como los planos de ejercicio de la política, pero reconocidas como: primero, la política informal o salvaje, precisamente como lugar de gestación de la proto-política; seguida de otra que surge en el plano de la política burguesa, pero en "bruto", decía Echeverría, que no se encuentra mediada por la sociedad ciudadana; y, finalmente, la política "espuria", como le llamó a ésta para describir la combinación de las dos anteriores.[13]

En esta reflexión crítica de la vida y la teoría política, ejercida por Bolívar Echeverría, podemos registrar también algunas de sus virtudes humanas. Al final, el texto queda abierto, pues le pareció que éstas eran cuestiones que debían incorporase a la reflexión teórica, en la medida en que el fenómeno está ahí y no encuentra articulación conceptual que le dé sentido; no cierra con conclusiones en torno a las especificidades profundas de esas formas de proto-política y, al mismo tiempo, el texto no está inconcluso.

En la propia obra de Bolívar Echeverría se pueden encontrar formas definidas en las que pudo proyectar la manera en que él pensaba que podía disolverse, lo que podríamos llamar su teoría crítica de la política capitalista moderna.

La densidad y resonancia de este tipo de razonamiento pudo llevarlo de aquí a su preocupación más reciente, por explorar las formas de la modernidad y por la diversidad cultural que pudo registrar en ella. En el contexto de sus ocupaciones reflexivas, sobre la cultura política, se hizo extensiva e inició sus exploraciones en el ambiente del espacio

[12] *Ibid*., p. 90.
[13] *Ibid*., pp. 91-92.

latinoamericano, pero nunca al margen o a espaldas del contexto social general en el que, la actualidad de esas culturas, se ha dado en los últimos quinientos años.

La indagación respecto de las posibles construcciones de la crítica de la política capitalista amplió, por mucho, el horizonte sobre el cual elaboró y formó un discurso crítico propio, con la única motivación de promover la fundamentación (o en plural) de la construcción de los caminos de la libertad.

Bolívar Echeverría sabía que no era el único en esa iniciativa y que lo suyo era una contribución a la prolongación cultural y civilizatoria de la vida humana. Sabía que había más seres (tanto si los conoció, como si no) que podían ser sensibles a las motivaciones que a él lo llevaron a emprender su propia aventura de la vida.

Por mi parte, siempre he sabido que para comprender a Bolívar Echeverría se debe leerlo una y otra vez, sin cesar; y, en el extremo de la fatiga reflexiva, buscarle para preguntar. Hoy, ya sólo queda un camino y, sin él, sé que hay que esforzarse más.

EL *ETHOS* BARROCO

Otras cartografías del barroco

● **ANTONIO GARCÍA DE LEÓN**

La noción de barroco en su extensión latinoamericana y como concepto de época, y las expresiones de un capitalismo demasiado débil o periférico como para imponer su propia modernidad, pero, más que nada, la deformidad de una atmósfera creada en su desigual desarrollo por la transición a lo moderno —a una modernidad particular y disonante donde la vida y el símbolo se unen confusamente—, eran las grandes preocupaciones en el trabajo de Bolívar Echeverría. El discurso profundo —y lo que aparecía a menudo en la superficie de su reflexión sobre las asimetrías naturales de lo barroco ("hecho capitalista como modernidad afeudalada" que, a su turno, produce un *ethos*)—, se remitía casi siempre a las nociones básicas de la economía política: a la dicotomía valor de uso/valor de cambio que, como significante y significado, acercaban su reflexión a los fundamentos estructurales de la filosofía del lenguaje. Sobre esos campos minados andaba siempre Bolívar filosofando, con sus antiparras redondas que lo semejaban a otro Sigüenza y Góngora, haciendo de *El capital* de Marx un libro profano e irreverente, digno de estar, como él decía, "en el *Index librorum prohibitorum* neoliberal y posmoderno".

La conquista de América y su colonización material e imaginaria —su invención como "una prefiguración fabulosa de la cultura europea", como decía O'Gorman—, ofrecen varios ejemplos de un despliegue de lo sobrenatural y lo milagroso con oquedades que prefiguran lo barroco como primera cultura de la globalización. Una atmósfera que, podemos decir, no se limita al siglo XVII, sino que arranca desde el primer momento de la exploración, el rescate, el desembarco y la colonización de las islas y tierra firme americana: desde que a América se le "inventa",

desde que se le nombra paso por paso, y, consecuentemente, se le conquista y se le coloniza; en un puente complejo y bizarro que se tiende entre el mundo medieval y las alturas del barroco. En el horizonte de la conquista, la proeza militar es en sí misma una maravilla y todo el proceso constituye una seducción a gran escala: algo que la globalización actual ya no es capaz de ofrecer. En especial porque todo un mundo imaginario puede ordenarse alrededor de la apelación al sentido de la vista, a imágenes y destellos que son metáforas visuales que se perpetúan en la herencia colonial de América Latina; y que, insertas en la tradición oral o en el mito popular, provienen en última instancia del encuentro de por lo menos dos complejos estilos de estetización de lo maravilloso. No sólo hombres participan en la faena; pues amazonas, pigmeos, salvajes, sirenas y gigantes se unen a la empresa, haciendo que de cada gesta surja una sombra, como aquella niebla que los hechiceros tendían para hacer invisibles, a los ojos de los exploradores —cada vez que pasaban cerca—, ciudades fastuosas como El Dorado, Cíbola o Quivira.

Los gigantes, según las crónicas, fueron "los primeros moradores de estas indianas tierras" (dice Torquemada), cuyos huesos enviara Cortés al rey Carlos V; que aunque habían tomado su derrotero desde el Viejo Mundo a la Nueva España, terminaron por extinguirse, según José de Acosta, por haberse enviciado "en el pecado nefando". Y aun más, en el relato de fray Francisco Escobar —superior de los franciscanos que acompañaba a Juan de Oñate, conquistador de California y Arizona—, se despliega la creencia de que existían tribus enteras de gente con las orejas tan grandes que las arrastraban por el suelo al caminar, y hombres salvajes cuyo miembro viril era tan largo que les daba cuatro vueltas a la cintura, y quienes naturalmente debían tener contacto sexual con sus mujeres acometiéndolas desde lejos…

Pero también, y con los pies en la tierra, la colonización de lo real y lo imaginario pudo emprenderse en una dimensión más mundana, que es la que atañe al ejercicio del poder. Así, desde el siglo XVI, las mismas ordenanzas emitidas por la Corona y los virreyes son en general referencias metafóricas, cánones distintos a los aplicados en España, y que marcan la pauta de leyes incumplibles que estarían en la base de una colonización compleja, de reglamentos hechos para violarse y para

resignificar los límites de lo prohibido en sociedades de mezclas intrincadas y novedosas. Las ordenanzas remiten entonces a lo que se practica naturalmente y que, una vez prohibido, suele seguirse practicando.

Prueba de ello es que se gobierna por ordenanzas, contradiciendo muchas veces las leyes impuestas por la Corona para la península. Pero gobernando "por contradictorias", como diría santo Tomás, la realidad se complica y se invierte. Es por eso que si hoy sabemos, por ejemplo, que se prohíbe que "españoles, negros y mulatos vivan en pueblos de indios"; resultaría la mejor prueba de que esa era la norma y que la transgresión la precedía. O que si los clérigos no pueden en América dedicarse a la contemplación o aislarse como ermitaños, es porque aquí es necesario el trabajo de conversión masiva y de disipación de otros peligros mundanos y sobrenaturales que se ciernen sobre los hombres de iglesia y sus fieles. Así, y como producto de su excesivo roce con sus ovejas, las circunstancias los podían llevar a otros vicios que terminarán siendo "naturalizados" por las prohibiciones. Como esa ordenanza que reza:

> Que la incontinencia de los clérigos sea castigada […] que ningún clérigo de nuestro obispado tenga ni se sirva en su casa de sus hijos y descendientes ilegítimos […] que los clérigos no vivan con mujeres sospechosas, ni hablen con ellas, ni con las tapadas, ni acompañen a ninguna, ni las lleven en las ancas de las mulas, ni se entretengan en conversaciones descompuestas. Porque es justo que los clérigos se abstengan, no sólo de lo que es malo, sino de lo que lo parece […][1]

La apariencia va construyendo así un discurso público que encubre toda una arborescencia interna de transgresiones solapadas, de leyes no escritas que subsisten hasta hoy como el entramado de nuestro barroco cotidiano. Esa construcción de América sobre bases tan ambiguas tendrá entonces consecuencias sobre el orden político y sobre las estructuras que resisten a la modernidad.

El ordenamiento aparece, entonces, como una cultura encauzada: un dirigismo burocrático que lleva a un autoritarismo creciente, inspirado

[1] Archivo General de la Nación, *Ordenanzas*, vol. 33, exp. 4. Oaxaca, 1655. 2 ff. Las "tapadas" eran las mujeres solícitas que se cubrían con un velo, reminiscencias árabes llegadas de Andalucía.

en los intereses de un sistema de autoridad estamental, que formaba la parte medular de esta construcción interesada en lo que hoy podemos definir como modernidad urbana. Recordemos que la "ciudad ideal" fue uno de los proyectos más sistemáticos del ordenamiento territorial de la Corona, en especial en los dos grandes virreinatos. La traza marcaba el lugar exacto de las clases y los estamentos sociales en círculos concéntricos sobre una estructura reticular semejante a la ciudad de Dios. Se expresaba como el despliegue de un proyecto titánico y más amplio que iba desde la ingeniería social de los primeros utopistas americanos —como Vasco de Quiroga y otros misioneros y constructores del reino milenario, de espíritu práctico y alejados de toda contemplación—, hasta la modificación radical del entorno geográfico emprendido a gran escala: como esa idea tenaz y a la postre exitosa, materializada en la desecación del lago de Texcoco, la conversión de una cuenca lagunar en un desierto polvoso cuyas consecuencias todavía padecemos sin lograr deshacernos de las inundaciones que justificaron su construcción.

Esas utopías fueron habitadas por grupos sociales diversos, creados a modo, y por castas y nuevas razas inducidas o claramente inventadas. Porque en la creación de repúblicas, órdenes, estamentos y castas, en esas metáforas —en las que hasta el siglo XVIII se expresa la concepción estamental europea de la sociedad, que tienen antecedentes brahmánicos, como lo anota Maravall—,[2] se refleja mejor que nada esta esquizofrenia de la distinción, cuyo fin último es el control y la lealtad de los vasallos a la Corona. Es por eso que en los famosos cuadros de castas —sobre todo en los más elaborados del siglo XVIII—, en su concepción racial o en su exaltación del mestizaje —que llega hasta nuestros días por los intrincados caminos de la conciencia criolla y sus derivados—, anida no sólo la fidelidad sino también la futura disidencia y rebeldía. Se trata de una imaginería clasificatoria tan abigarrada y convincente que hay historiadores que han creído en la exacta diferencia entre un "tente en el aire" y un "torna atrás", y en muchas otras clasificaciones que nunca aparecen en la documentación oficial, que por supuesto era imposible apreciar a simple vista. La misma noción

[2] José Antonio Maravall, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica.* Barcelona, Ariel, 2002.

clasificatoria, basada en la obsesión hispana por la pureza de sangre (algo que se remonta a los siglos de la reconquista), fue profusamente representada en México y Perú, abundando sobre una gran cantidad de nombres que se daban a supuestas mezclas raciales. Nombres que han fascinado a los historiadores y antropólogos, pero que, en su mayoría, jamás se aplicaron en la vida real. Estas pinturas describían categorías muy detalladas de estas mezclas; como si fuera posible seguir por generaciones estas genealogías minuciosas y barrocas, o distinguir a simple vista, por ejemplo, a un "barcino" de un "coyote", a un "mestizo" de un "albarrazado" o a un "lobo" de un "mulato". Lo curioso es que sobre esta *red de oposiciones raciales imaginarias*, cuyas aristas en un triángulo perfecto permitirían colocar a los "blancos", los "negros" y los "indios", y al interior de éste la posición exacta de cada casta inventada —como lo ha intentado inútilmente Aguirre Beltrán en un curioso diagrama de "clasificación colorida"—,[3] es difícil sustentar algo más que un orden ideal, aun más cuando las personas, al cambiar de *status*, también cambiaban de color y de calidad. Si a ello agregamos las sucesivas identidades asumidas por personas y grupos a lo largo de su vida, la cuestión se complica al infinito.

El poblamiento inducido sería entonces parte de esta ingeniería que interviene sobre la traza, el entorno natural, la sangre y la colonización. Esto lleva a la eterna contradicción y a la confusión de los espacios y los atributos sociales, a crear una masa expuesta a las acometidas del Santo Oficio, a la que éste atribuye veleidades demoniacas y tendencias naturales al pecado. Una franja social que mezcla la astrología judiciaria con el antiguo *tonalámatl*, la medicina con la magia, la cocina con la seducción, la creencia en la fortuna guiada por los planetas, los talismanes y las piedras *bezoar*, por sobre la voluntad de Dios; produciendo, como diría el jesuita Martín del Río en sus *Disquisiciones mágicas*, "una masa enorme y confusa de pública demencia". Es todo este sector el resultado y producto de una ingeniería social que fuera parte de la política deliberada de algunos virreyes, como Martín Enríquez de Al-

[3] Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*. México, FCE, 1972, p. 341. Este diagrama triangular está basado en el color de la piel, un rasgo fenotípico totalmente subjetivo.

manza a finales del XVI y algunos otros en siglos posteriores, cuyo fin era asegurar una población fija y dispuesta a la lealtad. Es por eso que, al despoblarse los litorales vecinos a los principales puertos (Veracruz en el golfo y Acapulco en el Pacífico, serían los dos ejemplos más evidentes), o al requerirse una población estable cerca de las minas, las autoridades coloniales tuvieron que recurrir a la implantación de esta población "de color y de mezcla", destinada a ocupar un espacio vaciado por el despoblamiento y, eventualmente, a servir en la defensa militar de las costas y las fronteras lejanas.

Otra gran tarea de esta naturalización de la conquista puede imaginarse en el combate azaroso contra la diversidad lingüística que los colonizadores encuentran en cada entorno americano. La Babel indiana es el castigo original que igual afecta a los hablantes nativos que a las órdenes religiosas y a la administración, castigo que hay que eliminar a toda costa, a través de otras construcciones que permitan la evangelización y la conversión de los nuevos vasallos: la evangelización como otra dimensión práctica no contemplativa, donde el campo semántico de lo maravilloso se despliega casi a nivel de vocabulario o de una reinvención del mundo a través del verbo. El primer intento tiene que ver con el establecimiento de lenguas francas que puedan apoyarse en los mecanismos de dominación lingüística de los antiguos señoríos en gran escala; como el quechua en el Tahuantinsuyo, o el caso del náhuatl, en el llamado "imperio azteca". Lengua de poder que ocupaba la parte central y medular de la Nueva España, lengua franca encuadrada y regularizada después en gramáticas, diccionarios y confesionarios; aplicando la norma de Nebrija del siglo XV, cuando el español se convirtió en la lengua del imperio, a la vez, implantando un modelo a partir de la variante del valle de México, bautizada como "clásica" o como "la cortesana de México" —a la manera del latín culto—, sobre todo en oposición a las variantes periféricas o vulgares, despreciadas por el nuevo poder reordenador de la Corona: "nahua corrupto", "mexicano mazorral", etcétera.

Esa diversidad, a manera de muestra ejemplarizante, era muy temprana en la conquista de México y no se limitaba al Nuevo Mundo, sino que también podía revertirse al pasado peninsular de los conquistadores. Recordemos, como ejemplo, la anécdota relatada por Bernal Díaz del Castillo evocando los días cuando Narváez arribó a la costa del golfo

con la intención de castigar a Cortés, y la forma como éste tuvo que explicarle a Moctezuma, a la sazón cautivo, que los españoles tenían también diferencias entre sí y sus propios "primitivos": "Nosotros somos de dentro de Castilla la Vieja, y nos dicen castellanos, y aquel capitán Narváez que está en Cempoala, y la gente que trae, es de otra provincia, que llaman Vizcaya y se llaman vizcaínos, que hablan como los otomíes de cerca de México".

Asimismo, todavía no sabemos hasta qué punto se consolidó, como lo propone Lockhart,[4] un "náhuatl notarial" para uso de la burocracia colonial, que está presente en toda la primera etapa administrativa de la Audiencia de México y, por otra parte, un náhuatl cristianizado, vehículo ideal para la conversión religiosa que tachonado de rebuscados neologismos, las más de las veces resultaba incomprensible para los hablantes nativos. Pero la traducción de lo divino tenía sus límites y eso nos recuerda los comentarios de Olmos sobre la producción frenética de neologismos barrocos de conceptos como la fe, la esperanza, la caridad y otros que generalmente pasaron al olvido o que resultaron exitosos: como la nueva noción de pecado (*tlahtlacolli*) que permanece hasta hoy entre los nahuas del México central. O lo que es peor, el consejo de Olmos de no traducir en su verdadero significado pecados que, supuestamente, eran desconocidos aquí —como el bestialismo— y que los indios podrían practicar gracias a las explicaciones prolijas de los edictos inquisitoriales y los sermones públicos.[5] El espejo de la lengua y el reflejo de los edictos tomados como normas y no como prohibiciones, era así engañoso y también habitado por las acechanzas del diablo, ocultas incluso en las buenas intenciones. La discusión teolingüística, de rebordes bizantinos, puede ilustrarse en aquel debate novohispano de principios del XVII entre franciscanos y dominicos, acerca de qué palabra usar para referirse a Dios, dado que en náhuatl el término parecía tener reminiscencias griegas: *téotl*, pero que también podría recordar a los antiguos dioses ya demonizados. En otros casos, es la

[4] James Lockart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central.* México, FCE, 1999.

[5] *Cf.* Georges Baudot, *México y los albores del discurso colonial.* México. Nueva Imagen, 1996.

constancia jesuita la que logra crear nuevas lenguas estándar, como el guaraní de las reducciones del Paraguay, que sigue siendo una de las lenguas oficiales de ese país, y que es un constructo similar a las trazas arquitectónicas de esa ciudad de Dios real y espiritual… Otra solución ante la Babel terrena era prescindir de la traducción de catequismos y fórmulas rituales, para progresivamente imponer el español, política que a la postre se impuso.

En suma, la imagen, la imaginación, la imaginería y lo imaginario o, más bien, una innovación de la mediación simbólica como vehículo de conversión de masas de una religión monoteísta que se bifurca en cultos de sustitución de lo pagano, de fuerzas sobrenaturales que son múltiples, hace aparecer a los órdenes estatuidos de la sociedad novohispana como un abigarrado retablo. La "guerra de las imágenes", reseñada por Gruzinski, y la resimbolización de los cultos y los atributos de los dioses resulta a la postre algo que se mueve en las fronteras de lo maravilloso.[6] La expansión de la cultura católica criolla —exitosa sustitución cultural planificada al detalle para el uso de los grandes conjuntos y los grandes espacios: autos de fe, procesiones, autos sacramentales, teatro de masas, danzas del Corpus Christi, etcétera—, logró su cometido ampliamente, consiguiendo sustituir cada dios patrono y cada diosa tutelar de la "ley antigua" en la advocación de un santo o una virgen católica, con milagros y apariciones de por medio. Más allá de estos logros, se articula toda una recuperación numinosa para los fines propios de un reino que paulatinamente se autonomiza y se separa de la metrópoli. En este salto, la conciencia criolla puede imaginar desde el XVIII una Nueva España (o un Anáhuac) cristianizada desde antes de la conquista, por un santo Tomás "quetzalcoatizado" y por una advocación de la madre de Cristo, la virgen de Guadalupe, que hizo aquí su aparición portentosa, "como no hizo con ninguna otra nación" (*non fecit taliter omni natione*).

El mestizaje como ruptura ejemplar y como modo de vida de la cultura seguirán entonces esos caminos del barroco que tanto fascinaron a la mentalidad crítica, y a la vez lúdica y gozosa, de Bolívar Echeverría.

[6] Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner, 1492-2019*. México, FCE, 2002.

Bolívar Echeverría: *La modernidad de lo barroco. El* ethos *barroco*

● MARGARITA PEÑA

Decir que la muerte de Bolívar Echeverría es una gran pérdida, ha sido, y será en las sesiones subsecuentes, el tema de este homenaje fúnebre. Como en los túmulos renacentistas y barrocos que se erigían en los templos cuando fallecía un monarca, tanto en España como en la Nueva España —el túmulo a la muerte de Carlos V o "Túmulo imperial", recopilado por Francisco Cervantes de Salazar; el túmulo funerario al fallecimiento de Felipe II al final del siglo XVI, editado en la Nueva España por Dionisio de Ribera Flores, en el que figura una décima atribuida a Mateo Rosas de Oquendo; o bien, el túmulo al mismo soberano erigido en el interior de la catedral de Sevilla y frente al cual Cervantes Saavedra compondrá su "pieza más acabada", a decir de él, el soneto famoso que empieza "¡Voto a Dios que me espanta esa grandeza!"—, el *leitmotiv* de un homenaje póstumo es el elogio, la alabanza, el encarecimiento de hechos y virtudes. En este homenaje que nos reúne, la alabanza no es vana; el encomio es merecido, entre otras cosas, por la calidad y diversidad de la obra que nuestro colega y amigo deja en herencia a intelectuales, especialistas, profesores y estudiantes.

De barroco y modernidad

Me parece, por ejemplo, una proeza del pensamiento haber logrado revisar el concepto de *barroco* emparejándolo con las nociones de modernización y modernidad (entendida ésta como un fenómeno que se da en siglos periclitados, "un proyecto civilizatorio específico de la historia europea [...] que aparece ya en los siglos XII y XIII", dice

Bolívar Echeverría),[1] contextualizándolo con el proyecto barroco, que él retrotrae a la propia historia de la Compañía de Jesús. Como sabemos, ésta llega a Nueva España en el año de 1571, traída por el ilustre arzobispo Pedro Moya de Contreras, junto con la institución formal del Tribunal del Santo Oficio y la menos lesiva fundación del Convento Real de Jesús María para jóvenes criollas de pocos recursos. Detengámonos en la sección 1.3 de su libro *La modernidad de lo barroco*, en donde Echeverría apunta la confrontación de ambas historias —la de los jesuitas y el barroco, por un lado, y la de la modernidad, por otro. “La confrontación de estas dos historias”, dice, “no es del todo arbitraria, tiene una justificación […] en primer lugar, la coincidencia temporal y espacial de ambas. Y […] sobre todo, el carácter esencial de la gravitación que ejercen la una sobre la otra”.[2] Al asimilar una “modernidad” antigua (llamémosle así) a un proyecto naciente en el siglo XVII, vigoroso y enriquecedor, como serían la Compañía de Jesús y su estilo, el barroco, Echeverría ha uncido ambas realidades para que troten, o cabalguen juntas en los vastos territorios de Europa y de América: del mundo durante varios siglos.

Particularmente sugestiva me parece su definición del barroco como “una ‘voluntad de forma’ específica, una determinada manera de comportarse con cualquier sustancia para organizarla, para sacarla de un estado amorfo previo o para metamorfosearla; una manera de conformar o configurar que se encontraría en todo el cuerpo social y en toda su actividad”.[3] Intentaré acercarme a esta definición ateniéndome a que al hablar de “cualquier sustancia”, podemos remitirnos al plano de lo material, concretamente la piedra, la tierra, el pincel, el óleo, y ello nos conduce a confirmar lo dicho por Echeverría a partir de las grandes construcciones barrocas americanas y europeas. Como ejemplo, pienso concretamente en las basílicas romanas del siglo XVII: el mármol que se vuelve barroco en las esculturas de Bernini (el san Sebastián, de Vía Apia Antica); en la madera abarrocada de las esculturas del techo artesonado de esta pequeña basílica. En las marmóreas y dramáticas

[1] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998, p. 58.

[2] *Idem*.

[3] *Idem*.

esculturas de santa Agnese y santa Cecilia, mártires ambas, en sendos altares de la basílica de Santa Agnese, en Piazza Navonna, construida por Borromini a mediados del XVII. Pienso, como referencia directa al barroco de los jesuitas —consignado como fundamental por Echeverría— en el altar mayor de la iglesia de San Ignacio; los altares de la basílica de San Ambrosio y San Carlos Borromeo; la iglesia de Santa María Sopra Minerva, a unos pasos de San Ignacio. Me detengo en una Roma jesuítica y barroca que se extiende a los libros y la pintura: por ejemplo, las colecciones bibliográficas de la Biblioteca Casanatense, contigua a San Ignacio, acervo formado en el siglo XVII barroco por el cardenal Casanata; en algunas telas y bustos del Museo Barberini, como la estatuaria del papa Urbano VIII, concretamente allí, cerca de la Fuente del Tritone. En todo ello se encuentra una "voluntad de forma" que organiza el mármol y la piedra; el pergamino o papel grueso de los libros encuadernados en baqueta, con hierros dorados algunos, y letras capitulares: la materia, en suma, metamorfoseada en cántico celeste; y para seguir a Echeverría, materia transformada en encarnación del barroco y la modernidad, que como él señala, es "paradójicamente, católica".

Respecto a lo que Echeverría califica de "gravitación recíproca" tiene que ver, dentro de la coincidencia espacial y temporal de ambas historias, jesuitismo barroco y modernidad, con el "carácter esencial de la gravitación de una sobre otra",[4] de una inevitable interrelación. Da como ejemplo de ello el aniquilamiento "del estado guaraní inspirado por los jesuitas, por el imperio español borbonizado, decadente y a punto de desmoronarse";[5] es decir, el aniquilamiento de la modernidad por un régimen decrépito. Y, sin embargo, añadimos, intacto en su prepotencia hacia 1764, a menos de cincuenta años de la futura abdicación de Carlos IV, la desafortunada invasión napoleónica y el motín de Aranjuez, que acabara con el favorito Godoy, la corte de Carlos IV, magníficamente pintada por Goya y también materia de un virtual *ethos* ilustrado. Concluimos que si en América del Sur los jesuitas vieron perdidos los frutos de la evangelización en territorio guaraní, como señala Echeverría, en Nueva España, un año antes, fueron expulsados, escarnecidos, y sus

[4] *Idem*.
[5] *Ibid*., p. 59.

bibliotecas y escritos, dispersos o diseminados en el mar. Respecto a la propia España los jesuitas, desde Ferrara o Bolonia, no pudieron hacer nada por detener el derrumbe de una dinastía fallida. Por lo que toca a otras naciones, durante el siglo XVII, la labor civilizatoria de la Compañía de Jesús fue notable en lugares remotos de oriente como Siam. Valga el ejemplo del jesuita Guy Tachard y los doce sacerdotes que lo acompañaron en su segundo viaje a Siam, en donde fueran requeridos para enseñar los misterios del cosmos y de una ciencia incipiente a sabios siameses. Queda como testimonio la *Relación* del padre Tachard sobre el segundo viaje a Siam, en la segunda mitad del siglo XVII. Mucho podría decirse de la Compañía de Jesús, el *ethos* barroco y la modernidad si examinamos las crónicas de jesuitas franceses inmolados en Quebec, tales como el padre Breboeuf y el padre Lalande durante el reinado de Luis XIV, en pleno siglo XVII. Como posdata al acertado planteamiento de Echeverría en *Ethos y modernidad* (léase jesuitas, barroco y modernidad) añado, de mi parte, una proposición para rescatar la obra escrita de personajes ilustres como Clavijero, Abad, Landívar, Alegre, existente en bibliotecas extranjeras, y volverlos a México para su investigación y edición actualizada.

Pero hay más sobre la cuestión del barroco y modernidad de acuerdo con Bolívar Echeverría. Distingue él un clasicismo renacentista de un clasicismo barroco, separados por el manierismo, que considera irreconciliable con el barroco. Una apostilla: me atrevo a formular como presunción la existencia de rasgos "modernos" barrocos ya en el clasicismo renacentista y en el manierismo, por lo menos en las artes plásticas. El "tenebrismo" barroco (Valdés Leal en la España calderoniana del XVII; algunos lienzos de Zurbarán), puede detectarse con anterioridad en un pintor como Caravaggio, nacido en el último tercio del XVI, llegado a Roma en 1592, cuyos murales de las iglesia de San Luis de los Franceses inauguran el 1600; asimismo, en sus atmósferas y personajes oscuros, tales el lienzo de *Judith y Holofernes*, o la pintura de *David y Goliat* del Museo Barberini, obra en la que, por lo demás, la cabeza degollada del gigante es el autorretrato del Caravaggio. Tenebrismo y tremendismo barrocos. Y lo mismo se puede aplicar a algunas pinturas de Artemisia Gentileschi (8-07-1593), contemporánea de Caravaggio y autora de una terrible *Judith y Holofernes*. El tema tenebroso de la degollación tiene,

en ambos, seguramente raíces autobiográficas: la violación sufrida por la joven Artemisia y el sentimiento de culpa en Caravaggio, condenado a muerte por asesino y contumaz. Ambas pinturas de autores nacidos en el XVI se anticipan a la eclosión del barroco italiano.

Por lo demás, lo que Echeverría llama la "esencia humanista" de la mitología grecolatina renacentista —que se "moderniza" y vivifica en el periodo barroco en Italia, en pleno apogeo jesuítico—, da por resultado una colección como la que se conserva en el Museo de Villa Borghese, en Roma. Verdadero desbordamiento mitológico a través de telas, mármoles y pórfido en alternancia de lo renacentista, lo barroco y el intermedio manierista: Rafael y *La Fornarina*; Bernini, su *Dafne y Apolo*; Caravaggio con *David y Goliat*. Todo esto sería modernidad, en términos de Bolívar Echeverría, puesto que ésta se puede ubicar en Europa desde los siglos XII y XIII. El cardenal Scipione Borghese, nacido en el Renacimiento, en 1579 y fallecido en 1613, recibió de su tío, el papa Paulo V, la Villa y su contenido a pocas semanas de que éste ocupara el trono papal. Fue admirador de Caravaggio, ambos hombres del fin del Renacimiento y del barroco. Así, el acervo del museo se configura como conjunto invaluable de obras ejemplo del barroco, la modernidad (para seguir a Echeverría), amén de sus riquezas específicamente renacentistas.

El *ethos* barroco de acuerdo con Bolívar Echeverría

Se trata aquí de otro malabarismo intelectual que ejemplificaría la conexión con el pensamiento marxista. Expresa un paralelismo con el arte barroco relativo a la capacidad de combinar y mezclar elementos que desde un cierto punto de vista "serio" no podrían estar juntos, combinados o mezclados. Esta mezcla es caótica y transgrede las reglas (estéticas) establecidas pero a la vez, aplicándolo al momento de la Conquista y colonización de América, era el único arte que podía incluir elementos estéticos indígenas. Los elementos no se "entienden" entre sí, pero se "dejan vivir" mutuamente. De alguna manera, el ya mencionado aniquilamiento del estado guaraní de inspiración jesuítica, por la

monarquía borbónica, representó el aniquilamiento de los valores de uso en términos que iban más allá del arte.

De acuerdo con Echeverría, hay actualmente una contradicción sistemática entre la lógica del valor y la del valor de uso. Mientras el valor de uso es lo que realmente se necesita para satisfacer las necesidades de los seres humanos, el valor es la categoría económica que parte de la cantidad y el tiempo de trabajo humano que se usó en promedio para la producción de un cierto bien. En América Latina conviven el *ethos* barroco y el *ethos* realista (que niega la contradicción entre el valor y el valor de uso). Ambos *ethe* comparten la capacidad de percibir la tendencia capitalista hacia la destrucción de los valores de uso, de la felicidad humana. Conclusión poco alentadora, diríamos, pero cierta.

Mucho más se podría añadir porque la obra de nuestro maestro homenajeado es amplia. Para terminar, me permito lamentar, yo también, la desaparición de Bolívar Echeverría y darle las gracias, dondequiera que se encuentre, por ese libro, *La modernidad de lo barroco* que, en lo personal, me abre nuevos y estimulantes caminos críticos y me lleva a recordar al colega que transitaba, protegido por sus gruesos lentes y su agudo entendimiento, por los pasillos y vericuetos de esta Facultad.

El *ethos* barroco y los asideros de una modernidad no capitalista[1]

● **MÁRGARA MILLÁN**

Politizar el tema del *ethos* barroco es la intención de este trabajo. Situarlo en lo que compromete y aporta a la cultura política, y sugiriendo que no es en el horizonte abierto por el *ethos* barroco, sino a partir de él, que las figuraciones de otro mundo posible, en este mundo, parecen.

La obra de Bolívar Echeverría tiene múltiples derivas. La podemos aprehender desde distintos hilos que la van tejiendo y desarrollando. En sus libros como en sus clases, Echeverría nos presenta una especie de *nudo gordiano*, el que ata de alguna manera todas las derivas propuestas en su obra. Diríamos, las bases de su horizonte crítico. Cada nueva intervención nos exige recapitular, traer a cuento, rememorar, ubicarnos en el drama que contiene la reproducción de nuestro ser social.

Al acudir a las formas del arte para pensar la consistencia de lo social, en este caso, de los distintos *ethe* que la componen en su configuración moderna capitalista, creo se evidencia uno de los mayores intereses del autor: una voluntad de forma, que es al mismo tiempo una necesidad de darse forma. Ello sería lo más relevante de lo que llamamos "humano" o "cultura".

Pensando esta necesidad de forma en el plano de lo político, el *ethos* barroco resulta ser "[…] uno de los principales instrumentos teóricos

[1] Reconozco en la obra de Bolívar Echeverría la capacidad que tiene para animar, en este caso, en la lectora, las tensiones ocultas de la vida vivida, la capacidad de hacer sentir en la medida en que teoriza, la forma en la que lo leído se transmuta en sensación a flor de piel. Una tensión entre forma y contenido que hace estallar la teorización en su sentido poético y poiético. Quizá es la propia forma barroca del autor, forma que opera actualizando la dimensión concreta de la teoría, diríamos su valor de uso, lúdico y creativo.

para pensar en qué consiste ese estar 'después', 'en discontinuidad' o 'más allá de la modernidad'", parafraseando a Severo Sarduy.[2]

Volvamos al nudo gordiano; lo que ata todas las derivas exploradas en la obra crítica de Bolívar Echeverría es: en la relación entre *modernidad*, *capitalismo* y *cultura*, donde todo se dirime. Imposible hablar del *ethos* barroco sin insistir en el carácter civilizatorio de la modernidad y, entonces, afirmar su positividad; y la constante contradicción consigo misma en su configuración capitalista y, entonces, sostener su negatividad.

Modernidad en tanto "el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana" que sostiene una *liaison dangereux* con el capitalismo, que es una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano.[3] El compromiso, vínculo peligroso, que sostienen es el del todo con una de sus partes; parte que, sin embargo, de manera metonímica, se encuentra en condiciones de "imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización". Se trata de una parte que se convierte en el todo, que totaliza y clausura a la modernidad en beneficio de su propia figura —capitalista—, aun en riesgo de su sentido civilizatorio.

Bolívar Echeverría insiste en algo que es hoy muy polémico: ¿es posible separar modernidad y capitalismo? ¿Es, por tanto, actual la posibilidad de una modernidad no capitalista? Su lugar de enunciación es irremediablemente moderno, moderno hasta las últimas consecuencias, en el filo de la navaja. En discusión con el diagnóstico posmoderno, y con la caracterización que de la modernidad hace de la descolonialidad, estableciendo vasos comunicantes pero diferenciándose en sus posicionamientos, sabe que resistir en la modernidad no es lo mismo que resistirse a ella. Para él, "Sin modernidad, la civilización en cuanto tal se ha vuelto ya inconsistente".[4]

[2] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998, p. 14. El autor se refiere al texto de Severo Sarduy (*Nueva inestabilidad*. México, Vuelta, 1987, p. 48).

[3] B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 138.

[4] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 34, cursivas mías.

Es en ese contexto donde, si comprobamos la existencia de los distintos *ethe* que componen hoy la modernidad capitalista, y en especial del *ethos* barroco:

> […] puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, *indirectamente,* que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable *una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción*, *la circulación y el consumo de la riqueza social*".[5]

*Etho*s y no ideología, sutil deslizamiento que quiere, creo, remarcar la *politicidad* de la cultura y la *sujetidad* que la contiene. Sin duda, Bolívar Echeverría piensa en términos del *ethos* con una intencionalidad política, pero, sobre todo, no ingenua, ni teleológica ni programática. Se trata de una intención crítica que se sostiene en el suspenso, la incertidumbre y el riesgo en el que hoy la vida sigue, reconociendo sin embargo la infatigable persistencia del "mundo de la vida", de la "forma natural-concreta", del disfrute orientado hacia el valor de uso y de cómo éste es soporte para aquello que lo contradice y coloniza.

Excurso sobre lo post y lo neo

Al igual que otra autora, Susan Buck-Morss,[6] con quien comparte la inclinación por Walter Benjamin, a Bolívar Echeverría le parece que los prefijos *post* y *neo* son mera falta de creatividad. Y, también coinciden en el vínculo que tiene el *socialismo real* con la no visibilidad de la crisis civilizatoria ya presente a todo lo largo del siglo XX. Uno lo formula como que el socialismo real, con la pretensión de haber iniciado justamente el desarrollo de una civilización alternativa, permitió

[5] *Ibid*., p. 36. Cursivas mías.

[6] Véase Susan Buck-Morss, "Theorizing Today: the Post-Soviet Condition", en www. falcon.arts.cornell.edu/sbm5/Documents/theorizing%20today.pdf, consultado el 30 de noviembre 2010, y *Mundo soñado y catástrofe*: *la desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid, La Balsa de la Medusa, 2004.

"pasar por alto" la radicalidad de la crisis de la modernidad realmente existente, de la cual formaba parte. Para la otra, la caída del muro de Berlín no significa, como se pensó en su momento y quizá algunos lo sigan pensando, el triunfo final del capitalismo frente al socialismo, sino el inicio del derrumbe de la narrativa de la modernidad como industrialización y el derrumbe en su fe productivista, que el socialismo compartía y ayudaba a sostener.

> [En…] un intento de ampliar la "crítica de la economía política" elaborada por Karl Marx, hacia *una teoría crítica del conjunto de la vida moderna*, propone un concepto referido a la necesidad en que está el discurso reflexivo de pensar coherentemente la encrucijada de lo que se entiende por "historia económica' y lo que se conoce como "historia cultural"; un concepto mediador que sería el de *ethos* histórico.[7]

El concepto de *ethos* histórico señala al sujeto, individual y comunitario, y al objeto práctico como medio de esa encrucijada.

Con este concepto, Bolívar Echeverría logra la disolvencia de las dicotomías fundantes de la cientificidad moderna —la ciencia como el nuevo mito—, que también atañen al marxismo cuando éste se quiere científico. Se trata de deslegitimar la oposición sujeto-objeto, base-superestructura, la separación entre cultura-economía-política. Acá, Echeverría hace algo que no se reduce al ejercicio interdisciplinario o transdisciplinario, es decir, vincular las distintas áreas del sujeto social en su proceso de producción-reproducción. Hace algo que más bien salta las trancas de la disciplina, algo *indisciplinado*, que nos regresa a la violencia de la totalidad.

En su apropiación y recreación del discurso crítico de Marx, Bolívar Echeverría se detiene en la noción de "forma natural" como el sustrato y sustento del nudo gordiano, sin referencia al cual, el mismo concepto de enajenación no se completa adecuadamente.

[7] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 12.

Capitalismo

Término ineludible para comprender el tiempo presente, al cual Bolívar Echeverría sigue recurriendo contra viento y marea, incluso en los años aciagos donde de tan naturalizado, señalarlo era estar fuera del tiempo, carecer de objetividad, ser un remanente del pasado. Como contrapunto, son pocas las veces en que lo escuché hablar de neoliberalismo. No se detiene en el exceso, sino en el hecho que lo posibilita.

> El *ethos* histórico es una estrategia o principio de construcción del mundo de la vida. […] una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre *la forma* de una sustancia previa o "inferior" (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla.[8]

Se señala aquí una arcaica tensión que sucede en el proceso de hominización del ser humano y que se enuncia a lo largo de la hermeneusis de Bolívar Echeverría como su carácter transnaturalizado.

Esta contradicción se reconfigura en la modernidad capitalista de una forma singular que puede ser enunciada de la siguiente manera: como el conflicto permanente entre la vida social, como un proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso, y la de la reproducción de su riqueza, que ocurre como un proceso de "valorización del valor abstracto", conflicto en el que el primero es, una y otra vez, sacrificado por el segundo, el cual existe y se reproduce colonizando ese su sustrato "natural", el mundo concreto de la vida.

O también como: "la contradicción entre la tendencia creativa, que emerge en el cuerpo social, y la 'voluntad' destructiva inherente a la valorización del valor de las cosas".[9]

[8] *Ibid*., p. 37.

[9] B. Echeverría, "La clave barroca de la América Latina", exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre de 2002, consultado en http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf.

La "forma natural" sólo puede ser descrita a partir de los *lapsus* de lo que existe, de lo establecido, de lo dado, en lo que ella está, pero irreconocible por su condición de sometida y reprimida. Bolívar Echeverría se pregunta: "¿qué es lo que está en juego en la forma natural de la vida y de las cosas? […] la autoafirmación de una identidad efímera, […] evanescente, que el ser humano juega a tener en cada caso".[10]

Es en relación con ese conflicto irresuelto, ¿irresoluble acaso?, que es reconocible el *ethos* histórico de la modernidad capitalista, como estrategia de vida frente a una situación de riesgo.[11] Pero esa estrategia no es unívoca.

La descripción que elijo de los cuatro *ethe* de la modernidad realmente existente de las muchas que hace Echeverría es la que aparece en su texto *La clave barroca de la América Latina*, porque en ella es central el vínculo entre esta noción y la cultura política, entendida como la manera en la que una sociedad concreta mantiene activa en la vida cotidiana una función que sólo se actualiza en los momentos extraordinarios (de peligro, cambio o catástrofe), en los que refunda su propia socialidad y redefine su identidad.

¿Cuáles son esos cuatro *ethe* de la modernidad capitalista?

El ethos *realista*

Imperio. El *ethos* realista neutraliza la contradicción anulándola. Valor de uso es valor de cambio. No hay más. Su geografía cultural y política es el protestantismo nórdico y el sueño norteamericano. Es una afirmación agresiva y expansiva. Es la fuerza del golem, es la sujetidad clonada por el capital —que en su momento exige su blanqueamiento.

El ethos *romántico*

El Estado-nación, el nacionalismo revolucionario, el socialismo. Romántico denomina al *ethos* cuya operación también radica en el

[10] B. Echeverría, *¿Qué es la modernidad?* México, UNAM, 2009, p. 49.

[11] Zenón de Cilio define al *ethos* como la fuente de la vida, de la que emanan los actos singulares.

borramiento de la contradicción, pero en sentido inverso, como si subsumiera el valor de cambio al valor de uso, "viviendo la neutralización de dicha contradicción como si fuera el triunfo de la forma natural de la vida humana sobre la dinámica de la valorización, y no su derrota", y ello por su consistencia voluntariosa, porque afirma que de manera soberana puede cambiar "lo malo" de la vida moderna y su concreción. Es algo así como *el fin justifica los medios*. Se trata de la empresa patria, la patria nacional o patria socialista.

> Esta acción del capital sobre la forma social-natural de la vida, sobre los territorios y las comunidades, es vivida por el *ethos* romántico a través de una inversión. Para él, el elemento activo no está situado en el capital sino en la nación. Los capitales son capitales nacionales, instrumentos de los pueblos en su aventura de autoafirmación en calidad de estados, de grandes personajes colectivos en medio del concierto internacional. [Se trata también de un] cierto tipo de *acumulación de capital a escala planetaria*; en aquel donde la competencia intercapitalista se apoya en *la apropiación de la renta de la tierra y la renta demográfica*.[12]

Plena bio-política, acumulación por despojo y administración de poblaciones.

El ethos *clásico*

La socialdemocracia. Para el *ethos* clásico la contradicción no puede ser borrada, no sólo es evidente sino inevitable. Inexorable, no puede eludirse, sólo aminorarse. Dando el ejemplo del capitalista bueno de *Los miserables* de Víctor Hugo, con ánimo correctivo: tratando bien a los obreros, siendo altruista con la fortuna producida por ellos.

[12] B. Echeverría, "La clave barroca de la América Latina", exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre de 2002, consultado en http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf.

Lo barroco

El *ethos* barroco también reconoce la contradicción, pero no la experimenta como inevitable.

> El *ethos* barroco promueve la reivindicación de la forma social-natural de la vida y su mundo de valores de uso […] incluso en medio del sacrificio del que ellos son objeto a manos del capital y su acumulación. Promueve la resistencia a este sacrificio; un rescate de lo concreto que lo reafirma en un segundo grado, en un plano imaginario, en medio de su misma devastación.[13]

Una puesta en escena absoluta, una teatralización excesiva, una imitación exagerada que termina recreando otra cosa.

Hay que insistir en la azarosa singularidad histórica que permitió el desarrollo de las diversas estrategias de los *ethe* de la modernidad capitalista. La manera realista gozó de condiciones ilimitadas —territoriales, humanas, técnicas— que empataron y promovieron con "la expansión agresiva, sostenida e imparable de la economía industrial", experiencia que consolida una ilusión de omnipotencia y de dominio. En cambio, el *ethos* barroco se gesta en la experiencia excéntrica de la modernidad latinoamericana y en el momento catastrófico que implicó la desaparición de los referentes simbólicos de las culturas prehispánicas, del mundo indígena. Se trata de una reconstrucción desde un momento de inmensa debilidad, donde uno, el subordinado, sabe que decir *no* es igual a su desaparición. La treta del débil,[14] el trasvestismo, la simulación exagerada, el decir *sí* para decir *no*, es el caldo de cultivo de la actitud barroca. No olvidemos que el barroco, tanto en el arte como en estilo, es considerado como peyorativo, *ergo*, es femenino.

Al barroco corresponde "la gran empresa cultural" que es el mestizaje. Empresa que ocurre inicialmente entre las clases bajas y marginales

[13] *Idem*.

[14] Véase Josefina Ludmer, "Las tretas del débil", en Patricia E. González y Eliana Ortega, eds., *La sartén por el mango*. Río Piedras, El Huracán, 1985.

de la ciudades mestizas del "largo" siglo XVII, en torno a la vida económica informal y transgresora que llegó a tener tanta o más importancia que la economía formal: se trata del trajín colonial descrito por Silvia Rivera Cusicanqui,[15] origen de la sociedad abigarrada.

Caracterizado como el arte de la contra-conquista (Lezama Lima), el barroco es múltiple y disímil. Uno es el del mundo criollo y otro el del mundo indígena.

Bolívar Echeverría nos regresa al meollo del mestizaje, a la complejidad y ambigüedad presentes en su estrategia, lejano al ideologema del mestizaje diseminado por el nacionalismo de Estado. No es, pues, la ideología del mestizaje, sino su práctica real, la que ocurre en los estratos bajos y marginalizados, y que atañe justo a la redefinición de la forma, lo que se pone en juego. Dice:

> […] ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos, tan complejos y tan frágiles, esa capa indígena derrotada llevó a cabo una proeza civilizatoria que marcaría de modo fundacional la identidad latinoamericana: *reactualizó el recurso mayor de la historia de la cultura, que es la actividad de mestizaje* […] No sólo dejó que los restos de su antiguo código civilizatorio fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos, sino que, asumiendo ella misma la sujetidad de este proceso, lo llevó a cabo de manera tal, que lo que esa re-construcción reconstruyó resultó ser algo completamente diferente del modelo a reconstruir, resultó ser una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo de su código por los restos del código indígena que debió asimilar. Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y que es aquélla en la que incluso nosotros nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: la performance sin fin del mestizaje.[16]

[15] Silvia Rivera Cusicanqui, "*Chhichinakax utxiwa*. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores", en Mario Yapu, ed., *Modernidad y pensamiento descolonizador*. La Paz, Institut Français D'études Andines/Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia, 2006.

[16] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*.

Qué provocadora resulta la relevación de la estrategia del mestizaje en tiempos en que lo que parece primar es la reafirmación de la autenticidad de las identidades. Y en vez de ello, o más bien frente a ese endurecimiento de las fronteras interculturales, Bolívar Echeverría pone el acento en el artificio. Al pensar la identidad tanto comunitaria como singular, Echeverría acude a la ambigüedad de esa "voluntad de forma" presente en la cultura como dimensión del ser social: cultivo que al mismo tiempo que afirma la identidad la pone en cuestión; proceso político donde el sujeto social le da forma a su propia socialidad, lugar habitado por el gran dualismo donde "el ser humano, dice Simmel, no se subsume a la espontaneidad natural del mundo, sino que se desprende de ella, se pone frente a ella", donde se muestra la naturaleza transnaturalizada del ser humano.

El *monstruo mestizo* prefigura entonces una promesa, que es la misma de la modernidad rescatada hacia el lado cualitativo de la vida. Y es en la figura de Malintzin donde, nos señala Echeverría, esto se manifiesta:

> Como figura mítica, que en realidad se encuentra apenas en formación, figura que intenta superar la imagen nacionalista de "Malinche", la traidora […] Malintzin hunde sus raíces en un conflicto común a todas las culturas: […] en el terreno en el que toda comunidad como todo ser singularizado, percibe la necesidad ambivalente del Otro. Su carácter de contradictorio y complementario, de amenaza y de promesa… Frente a los tratamientos de este conflicto en los mitos arcaicos, que, al narrar el vaivén de la agresión y la venganza, enfatizan el momento del rapto de lo mejor de uno mismo por el Otro, el que parece prevalecer en la mitificación de Malintzin —la dominada que domina— pone el acento más bien *en el momento de la entrega de uno mismo como reto para el Otro*. Moderno, pero no capitalista, el mito de la Malintzin sería un mito actual porque apunta más allá [...] de "la historia de la escasez".[17]

[17] B. Echeverría, "Ziranda", en http://www.bolivare.unam.mx/miscelanea/Ziranda.pdf. Hay otra versión de este tema en *La modernidad de lo barroco*, pp. 27-28.

Inconclusiones

¿Cuáles son, si acaso, los signos del afuera de lo realmente existente? Quizá las prefiguraciones de una modernidad no capitalista se asoman en la insistencia en los amores polimorfos, la indianización del mundo, el cholo, lo mestizo, lo cheje, lo manchado, la aceptación de la lógica del tercero excluido, la visión de paralelaje, la hermenéutica diatópica, la noción del buen vivir, la teoría del decrecimiento económico, la física cuántica, el re-encantamiento del mundo, la transcrítica, la invención del núcleo común, la autogestión, la ecología de saberes, la inclusión del discapacitado, la revaloración del trabajo manual…

Quizá porque fue urgido a hacerlo, Echeverría aclara la importancia que tienen los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista desde el punto de vista de la enunciación de una modernidad alternativa. Nos dice, de manera contundente: "es por el modo diferente en que cada uno de ellos circunscribe la posibilidad de abandonar su conformismo". Para después, arriesgar un poco más:

> Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la política, en donde lo político —lo re-fundador de las formas de la socialidad— se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana. El *ethos* barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión.[18]

[18] B. Echeverría, "La clave barroca de la América Latina", exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre de 2002, consultado en http://

Y es sólo por ello, desde esta perspectiva, que es necesario abrevar en lo barroco, no para quedarse en ello, sino para ir tejiendo los hilos que conducen a ese otro lado del tiempo presente que aún reconocemos en su ausencia.

www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20 Latina.pdf.

El mariposeo sarduyano

● **RAFAEL ROJAS**

En su introducción a la edición crítica de la *Obra completa* (1999) de Severo Sarduy, editada por el Fondo de Cultura Económica y la Unesco, Gustavo Guerrero rescata el pasaje de una conversación, en 1967, entre Tomás Segovia, Emir Rodríguez Monegal y Severo Sarduy en la que este último da su opinión sobre Rubén Darío. Afirmaba entonces Sarduy que Darío, "después de haberse paseado por toda la cultura francesa, reenviaba el español a su esencia".[1] Según Sarduy, cuando Darío, después de haberse familiarizado con la cultura francesa, relee el *Quijote* de Cervantes o el *Cantar del mío Cid* y reescribe *Las moradas* de santa Teresa de Jesús, "por un movimiento de *boomerang* curiosísimo, resitúa el idioma en el espacio fundamental de su creación".[2]

El comentario sobre Darío es leído por Guerrero como una declaración personal, en la que Sarduy expone su propio proyecto literario. Tomar distancia de su país y de su entorno latinoamericano, por medio de la inmersión en otros ámbitos, formaba parte del método de aproximación a lo propio, inaugurado por los modernistas. El modernismo, que Sarduy interpretaba en la clave paziana de *Los hijos del limo* (1974), no sólo era el equivalente hispanoamericano del romanticismo europeo —con todo el sentido fundacional de las poéticas literarias que implicaba aquella equivalencia— sino la mayor plataforma referencial de las vanguardias de los sesentas, en las que intentaba colocarse el autor de *De donde son los cantantes*. Guerrero resume así la gravitación de Darío sobre el proyecto de Sarduy:

[1] Severo Sarduy, *Obra completa*. México, FCE, 1999, t. I, p. XIX.
[2] *Idem*.

> Dejar Cuba, instalarse en Francia, estudiar la escultura romana y la semántica estructural, participar en algunas de las principales aventuras intelectuales de su tiempo, viajar a Oriente y recorrer la India, releer con fervor a Góngora, a san Juan de la Cruz y a Cervantes, apasionarse por el *big bang* y escuchar el rumor de los molinos de la plegaria, éstos y otros muchos actos que signan su vida y su obra parecen inscribirse, desde un comienzo, en el paradójico plan que él descubre en Darío. Fiel a su modelo, Sarduy se aleja para estar más cerca, busca en los márgenes para encontrar el centro y, una vez allí, dice la verdad del artificio.[3]

No deja de ser curioso que más de medio siglo después de su muerte, la referencia de Darío siga siendo tan sólida entre las vanguardias literarias hispanoamericanas. Entre la muerte de Darío, en 1916, y el mayo francés de 1968, en torno al cual se configura buena parte de la poética de Sarduy, han sucedido las vanguardias de los veintes, Neruda y Vallejo, Borges y Reyes, Lezama y Paz. La razón de ese arraigo referencial de Darío, según Guerrero, no sólo tenía que ver con su marca sobre el castellano escrito en Hispanoamérica sino con el tipo de exiliado que fue Sarduy. Este último, apunta con razón Guerrero, fue un "hijo del limo hispanoamericano", que aprendió a "distinguir entre geografía y nación" y que "siempre vio a Cuba más allá de Cuba, como una isla que se reproduce en las más distintas latitudes".[4] Como Casal, Sarduy era capaz de ver caer nieve en la Habana e imaginar sus campos como plantaciones de té.

Hay en esos apuntes de Guerrero una valiosa intuición que permitiría asociar el exilio de escritores vanguardistas de los sesentas, como Severo Sarduy, Nivaria Tejera, Calvert Casey o Guillermo Cabrera Infante, con el viaje modernista de fines del XIX. Como sus antepasados decimonónicos, los escritores del *boom* latinoamericano también fueron viajeros, aunque para muchos de ellos el viaje constituyera un exilio de las dictaduras de derecha que se propagaron en la región entre los años cincuentas y setentas. Esos escritores cubanos, al igual que sus contemporáneos latinoamericanos, también fueron exiliados, pero de una dictadura de izquierda, entonces llamada Revolución cubana, y

[3] *Idem.*
[4] *Idem.*

percibida, naturalmente, como alternativa de aquellos autoritarismos de la Guerra fría, respaldados por Estados Unidos.

La instalación de la Revolución cubana como referente de las izquierdas occidentales en los años sesentas y sus múltiples conexiones con las vanguardias literarias y artísticas generaban una comprensible extrañeza en torno a la localización ideológica y estética de aquella vanguardia exiliada. Severo Sarduy enfrentó esa extrañeza por medio de una inserción en el universo filosófico de las letras parisinas, que le permitió, a su vez, una reubicación en la literatura latinoamericana que no pasaba, como en el caso de la mayoría de los escritores cubanos de su generación, por el respaldo del Estado insular. A diferencia de Cabrera Infante, que sí alcanzó a ser un escritor "revolucionario", Sarduy salió muy joven de Cuba y su reconocimiento en América Latina provino, fundamentalmente, de aquella conexión francesa.

Sin embargo, Sarduy, desde el exilio, debió establecer una conexión estética con el fenómeno revolucionario. El ambiente parisino en el que se movió el escritor camagüeyano, ligado a las revistas *Mundo Nuevo* y *Tel Quel*, demandaban esa complejísima operación intelectual, por la cual un escritor crítico del socialismo cubano construía una poética literaria desde los referentes de la izquierda y la vanguardia francesas. La procedencia de Sarduy del círculo de *Ciclón* y, en menor medida, de *Lunes de Revolución*, pudo haberle facilitado la tarea, pero, aún así, aquella construcción paralela de una estética vanguardista y una política exiliada debió ser sumamente conflictiva.

De *Ciclón* a *Tel Quel*

En algunos textos autobiográficos, Severo Sarduy se refirió al giro radical que dio su vida, entre 1956 y 1960 (traslado de Camagüey a La Habana y de La Habana a París) como un viaje entre *Ciclón* y *Tel Quel*. La primera fue la revista en la que Sarduy publicó algunos de sus primeros poemas y la segunda, el círculo intelectual parisino donde produciría sus cuatro novelas iniciales: *Gestos* (1964), *De donde son los cantantes* (1967), *Cobra* (1972) y *Maitreya* (1978), más dos de sus importantes ensayos: "Escrito sobre un cuerpo" (1968) y "Barroco"

(1974). "Llegaron, como los tiempos de *Ciclón*, los tiempos de *Tel Quel*", escribió Sarduy, aludiendo a ciclos temporales, determinantes de su vida y su obra, asociados a dos revistas.[5]

Gracias a las pesquisas de la estudiosa Cira Romero, sabemos que los primeros textos publicados por Sarduy, en Cuba, aparecieron en el periódico *El Camagüeyano*, editado en la capital de una de las provincias orientales de la isla, donde nació y vivió el escritor hasta su juventud. Bajo el influjo de su amiga y mentora, la poeta camagüeyana Clara Niggemann, algunas de las primeras composiciones poéticas de Sarduy eran piezas líricas breves, autodenominadas "baladas krishnamurtianas", que articulaban, en primera o segunda persona, la búsqueda de un diálogo íntimo con el otro.[6] Tan reveladora de aquella temprana búsqueda de una dislocación territorial era la apelación al teósofo hindú, Jiddu Krishnamurti (1895-1986), como la mezcla de mesianismo y orientalismo que, desde entonces, acusaba la poética de Sarduy.

En uno de aquellos poemas de adolescencia, el titulado "Tres", se leían estos versos: "Cielo,/ Abandonado al último acento,/ Al último silencio,/ Detrás,/ Tierra,/ Metido en la tierra y formando parte de ella,/ Fósil, Esperando un mensaje, un mesías,/ Un Cristo con doce discípulos…,".[7] A diferencia de otros escritores de su generación, Sarduy no parecía compartir entonces el horizonte de las vanguardias y el misticismo de su poesía temprana era algo ajeno al universo literario de Virgilio Piñera, José Rodríguez Feo y *Ciclón*. Sin embargo, al igual que éstos, y buena parte del campo intelectual prerrevolucionario, experimentaba una ansiedad de mitos históricos que, en enero de 1959, justificaría su entusiasmo por la caída de la dictadura de Fulgencio Batista.[8]

Un poema de 1955, publicado en *El Camagüeyano* y titulado "A la memoria de Ignacio Agramonte", capta muy bien esa generalizada contraposición entre la gloria del pasado separatista de la isla y el presente

[5] *Ibid*., p. 13.

[6] Cira Romero, ed., *Severo Sarduy en Cuba. 1953-1961*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2007, pp. 19-41.

[7] *Ibid*., p. 19.

[8] Sobre la "ansiedad del mito" en el campo intelectual republicano véase *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*. Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 51-68.

batistiano. Así como muchos de sus contemporáneos contraponían la figura heroica de José Martí al autoritarismo batistiano, Sarduy invocaba la memoria del mártir anticolonial camagüeyano: "El tiempo enterró tu anhelo,/ y a la patria ahora toca/ ceñir de laurel la poca/ vergüenza que hay en tu suelo".[9] El primer 28 de enero, día del natalicio de José Martí, luego del triunfo de la Revolución, Sarduy publicó un artículo en la página *Nueva Generación*, del periódico *Revolución*, titulado "En su centro", que defendía el momento revolucionario como una coyuntura propicia para releer a Martí, eludiendo las apropiaciones del héroe producidas durante el periodo republicano.

Sin embargo, al considerar al Martí "poeta" como una "realización aún mayor" que la del Martí "hombre", y al admitir que lo "martiano" se había convertido en una subcultura demagógica y de mal gusto, por otra de la legitimación política, Sarduy se colocaba en una perspectiva cercana a Virgilio Piñera y otros escritores de *Ciclón*, quienes hicieron lecturas críticas, no reverenciales, del legado martiano. El inicio de aquel texto de Sarduy recuerda un poco el tono de la nota de Virgilio Piñera sobre la novela *Amistad funesta* de Martí, en la que "lo martiano" aparece asociado a la cursilería burguesa de la República, no sólo por los usos legitimantes del Apóstol, sino por algunas dimensiones estéticas de la escritura de este último:

> No abandone tan pronto, señor lector, la lectura de este artículo cuando le advierta que voy a hablar de Martí. No mueva las manos nerviosamente. Yo lo comprendo: también he padecido por interminables las arengas de los políticos. Las clases de los profesores de historia de segunda mano, la columna del articulista de moda, los juegos florales, los horribles niños memorizadores de pensamientos y versos sencillos […] Todo esto para convertir en monstruosa la figura de Martí.[10]

Como varios de sus contemporáneos, Sarduy perteneció al círculo intelectual que se desplazó de *Ciclón* a *Lunes de Revolución*. Pero a diferencia de la mayoría de ellos no compartió una visión tan peyorativa

[9] C. Romero, ed., *op. cit.*, p. 42.
[10] *Ibid.*, p. 135.

de *Orígenes* y de las poéticas católicas que promovieron los proyectos editoriales de José Lezama Lima. Los poemas que Sarduy publicó en *Ciclón* se mantuvieron dentro de aquel repertorio íntimo, que él llamaba "krishnamurtiano", con un curioso acento religioso que raras veces aparecía en los poetas laicos o ateos de *Ciclón*. Sólo en "Islas", un poema publicado en *Ciclón*, que la crítica ha relacionado con *La isla en peso* de Piñera, podría encontrarse una aproximación a la reacción antiorigenista que a la vanguardia literaria cubana:

> El hombre está solo frente a la luz soñada por Dios.
> Los gritos de las bestias del cielo, las extrañas voces de los ángeles,
> las aguas de la tierra por él han sido nombradas.
> He aquí que él descubre soñado y acepta su señal:
> La furia de los ángeles, la nada, el olvido de Dios.[11]

No es difícil leer, en ese poema, la idea piñeriana del Caribe como una región furiosa, abandonada por Dios y reencontrada por otros ángeles placenteros. Otro poema de Sarduy aparecido en *Ciclón*, titulado precisamente "Ángeles", habla del poeta como proyección de un ángel y de otro dios creado.[12] Un poema más, titulado "Historia", igualmente en *Ciclón*, habla de un ángel que "en el cielo se aventura" y "asciende lentamente", hechizado por la luz. Se trata de un ángel con "alas de hierro", que "desanda paso a paso el reino conquistado".[13] Si el joven Sarduy imaginó ese reino como la Historia, pudo haber tenido un atisbo del *Angelus Novus*, la imagen de Paul Klee que Walter Benjamin incorporó a su filosofía histórica. Ese ángel arrastrado por la tempestad del progreso que, sin embargo, mira atónitamente el pasado que deja atrás.[14]

Hay en esa fase angélica y krishnamurtiana del primer Sarduy una tensión de religiosidades que habría que ubicar en el choque entre poéticas católicas y laicas que vivió la literatura cubana en los años previos y

[11] *Ibid*., p. 45.
[12] *Ibid*., p. 47.
[13] *Ibid*., p. 51.
[14] Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile, Arcis, 1995, p. 54.

posteriores al triunfo de la Revolución. Es evidente que Sarduy, a pesar de su proximidad con *Ciclón* y *Lunes de Revolución*, no comulgaba con las voces más ateas y antiorigenistas de estas revistas. En su ya citada "biografía pulverizada" para la revista *Quimera*, Sarduy se arrepentía de haber compartido algo de aquel antilezamismo, que lo llevó a "cometer una nota en un periódico un tanto *objetiva* sobre uno de los libros de Lezama, creo que *La expresión americana*". Y agregaba: "sus devotos de entonces me abominaron. Que Dios me perdone".[15]

En los textos juveniles editados por Cira Romero no aparece nota alguna sobre *La expresión americana* (1957), pero sí una reseña de *Tratados en La Habana* (1958), que Sarduy escribió para "El Mundo Ilustrado", suplemento literario del periódico *El Mundo*. No hay ahí reparos a Lezama, aunque sí una valoración de la literatura de *Orígenes* más favorable a Eliseo Diego que a cualquier otro poeta de aquel grupo. Sarduy habla de la "profundidad de contenido", del "estilo sustancioso", de la "certera investigación de las frases típicas del lenguaje popular cubano" que encuentra en "Verba criolla", uno de los ensayos de aquel libro.[16] Sarduy, sin embargo, termina la nota sobre el libro de Lezama reproduciendo un juicio de éste sobre *Divertimentos* de Eliseo Diego —"su fragancia y pureza han creado una fauna bruñida por el rocío. No conozco, en la historia de la prosa cubana de los últimos veinte años, un libro de tanta claridad hechizada"— que concuerda con la entusiasta lectura que hizo el joven Sarduy del mismo.[17]

La preferencia por esa "claridad hechizada" de Diego fue expresada varias veces por Sarduy en aquellos años. Por ejemplo, en una entrevista que le hiciera Graziella Pogolotti a él y a Roberto Branly, también para "El Mundo Ilustrado", en 1958, Sarduy rechaza el juicio de Branly sobre que la poesía de los origenistas "carecía de fuerza vital" con esta frase: "no estoy de acuerdo. Lo que dices es cierto en el caso de Lezama. No así en la obra de Fina García Marruz, de Eliseo Diego —el más interesante del grupo en mi opinión".[18] En un par de entrevistas más,

[15] S. Sarduy, *op. cit.*, t. I, p. 13.
[16] C. Romero, ed., *op. cit.*, p. 106.
[17] *Ibid.*, p. 107.
[18] *Ibid.*, p. 246.

la de Rafael Casalins para *Excelsior* y la de Luis Peraza para *Diario de la Marina*, también de 1958, Sarduy aseguraba que Eliseo Diego era el mejor poeta cubano —aun cuando confesaba no conocerlo: "he llegado a pensar que es una ficción"— y no sin chovinismo decía que el cuaderno *Por los extraños pueblos* demostraba definitivamente la existencia de una literatura cubana contemporánea superior a toda otra expresión hispanoamericana".[19]

Ya en febrero de 1959, cuando muchos de sus contemporáneos arremetían contra los poetas de *Orígenes* por su literatura ensimismada o poco comprometida con la Revolución, Sarduy admitía públicamente, en *Diario Libre*, aquella fascinación juvenil por Diego. No es difícil encontrar en aquellos juicios una idea de la poética de Diego como un aligeramiento del barroco lezamiano que a Sarduy le parecía corresponderse mejor con el tipo de expresión que demandaba el momento revolucionario. Esa "sencillez" de Diego, no obstante, adquiría su plena significación como lengua de la nación, e incluso, de una religión literaria nacional con la que el joven Sarduy se relacionaba como un feligrés:

> Nos fuera fácil decir que Eliseo Diego es el poeta más genuino y más cubano de su grupo; pero nos limitaremos a aseverar que si exceptuamos, quizás, algunos momentos de la obra de Fina García Marruz, en *Orígenes*, no hay otra preocupación más legítima por lo nacional ni otra poesía más sencilla en su logrado egoísmo vital. Los interiores, los patios provincianos, las calzadas que ilumina la espesa luz de los atardeceres cubanos, y las costumbres de nuestros pequeños pueblos, hallan en la obra de este poeta su más cabal expresión. Su lenguaje, sencillo, directo aun en los momentos más herméticos, llena la vista sedienta de su poesía, manantial renovado de la Belleza.[20]

En esta fase angélica de la literatura de Sarduy vemos un atisbo de catolicismo menor que explicará tanto el interés por Krishnamurti o la admiración por Eliseo Diego como la celebración del fenómeno revolucionario, en Cuba, como portador de una nueva religión política.

[19] *Ibid*., pp. 249 y 254.
[20] *Ibid*., pp. 121-122.

Sarduy comparte con otros escritores de su generación, como Calvert Casey, esa mezcla de laicismo y religiosidad que caracteriza a la ideología revolucionaria. El relato de Calvert Casey, "El centinela en el Cristo" (1960), apunta hacia la religiosidad por medio de un vislumbre del "hombre nuevo", varios años antes de su formulación propiamente guevarista. Casey y un amigo extranjero turistean por La Habana, pocos días después del triunfo de la Revolución, y deciden escalar el Cristo que se levanta en Casa Blanca, al otro lado del puerto. Ambos se percatan que cerca de ese Cristo está la fortaleza de la Cabaña, cuyo comandante es el Che Guevara. Se les acerca, entonces, un soldado que cuida la fortaleza y conversa con Casey y el turista, quienes descubren que el joven soldado es una nueva criatura que profesa el evangelio revolucionario:

> La verdadera revelación vino lentamente, al calor de la conversación sencilla y amistosa, que giraba como jugando sobre el sol de la sierra, el calor de la llanura y los episodios de la guerra en que había intervenido, a los que restaba toda importancia, y que después se hizo seria hasta llegar a los objetivos de la Revolución, de los que tenía un concepto clarísimo, y a la distribución de la tierra, patrimonio de todos los que la trabajen, de la que hablaba con gran intensidad. Este hombre utilizaba una lengua desconocida, se expresaba en términos inusitados de la vida y la muerte, pero sobre todo, de la vida y del derecho al disfrute de sus bienes inagotables; de una nueva justicia, de un concepto más humano y menos abstracto del bien […] Estábamos —estaba yo, hombre de la misma tierra— ante un nuevo tipo humano, un ser absolutamente revolucionario en el sentido total de la palabra, con el que nacía una sensibilidad desconocida hasta ahora, un producto telúrico, un ser dulcísimo producido por la violencia, mitad criatura de los riscos, mitad apóstol justiciero y juguetón.[21]

El similar entusiasmo con que Severo Sarduy vivió el triunfo de la Revolución cubana, en enero de 1959, es constatable en sus colaboraciones en periódicos y revistas insulares de aquel mes y los siguientes. En un texto publicado en *Combate*, el periódico del Directorio Revo-

[21] Calvert Casey, *Cuentos (casi) completos*. México, Conaculta, 2009, pp. 286-287.

lucionario, impulsado por Julio García Oliveras, Guillermo Jiménez y René Anillo, Sarduy sostenía que uno de los principales déficit del campo intelectual cubano era la falta de profesionalidad de los escritores, generada, a su vez, por la ausencia de un mercado literario. El hecho de que los escritores no pudieran dedicarse profesionalmente a la literatura —y tuvieran que dedicarse al periodismo y a la televisión, por ejemplo, para ganarse la vida— provocaba que no pudiera constituirse una comunidad de lectores no literaria. De ahí que los "escritores se volvieran sus propios lectores" y que muchos de ellos prefirieran "formarse en Buenos Aires o en París".[22]

El texto de Sarduy formaba parte de una intervención en un programa televisivo de la CMQ, titulado "Posición del escritor cubano" y conducido por el periodista Luis Gómez Wangüemert, en el que también intervinieron Virgilio Piñera, José Rodríguez Feo y Nivaria Tejera. Con aquella compañía, no es raro que Sarduy se refiriera a *Orígenes* y *Ciclón* como publicaciones "excepcionales" de la República, que alentaban la profesionalización de los escritores, ni que aludiera a Buenos Aires como una de las ciudades en las que se "formaban" los escritores cubanos, insinuando el caso de Piñera y también el de Carpentier, en relación con París. Lo curioso es que la idea de la Revolución que entonces Sarduy defendía, a pesar de demandar de los escritores una "conciencia de clase", no estaba reñida con la autonomía profesional del escritor, constitutiva del campo intelectual moderno o "burgués", estudiado por Pierre Bourdieu.

La mejor manera de comprobar aquella noción de autonomía no es por medio de la búsqueda de explícitos distanciamientos ideológicos con la Revolución, que Sarduy no tuvo mientras vivió en Cuba, sino a través de una mirada más atenta al ejercicio de una escritura que narraba la epopeya revolucionaria sin subordinar la ficción a la ideología. Lo primero que llama la atención en los textos juveniles de Sarduy es la sintonía con una narrativa (Guillermo Cabrera Infante, Calvert Casey, Edmundo Desnoes, Lisandro Otero, Antón Arrufat…) que, por su formación estilística en las vanguardias europeas y estadounidenses

[22] *Combate*, 6 de mayo de 1959, p. 2. Véase también Ana Cairo Ballester, *Viaje a los frutos*. La Habana, Ediciones Bachiller de la Biblioteca Nacional José Martí, 2007.

(Joyce, Kafka, Hemingway, Dos Passos, Sartre, Camus...), intentaba una suerte de canto llano de la epopeya. A diferencia de quienes, en esa misma generación o la anterior, pensaban que la Revolución debía ser cantada en los tonos mayores del realismo socialista, estos escritores buscaban una estética fría en medio del entusiasmo.

Sarduy formó parte, sin duda, de esa sensibilidad, ligada, sobre todo, al periódico *Revolución*, dirigido por Carlos Franqui, y a "Lunes de Revolución", el suplemento literario encabezado por Guillermo Cabrera Infante. En la página "Nueva Generación", del periódico *Revolución*, aparecieron unas décimas y tres relatos, "Las bombas", "El general" y "El torturador", donde es legible esa suerte de épica congelada. Las "décimas revolucionarias", por ejemplo, producían una indistinción entre los muertos del bando revolucionario y el bando batistiano, que se acerca a la noción de guerra civil, literariamente incorporada por Desnoes, Arrufat y otros escritores de aquella generación. La caracterización del espectáculo revolucionario como una "fiesta del duelo" fijaba aquel rol de Sarduy como espectador de un drama histórico:

Muera quien tiñe el asfalto
de sangre tibia y espesa,
muera el chacal que de un salto
se apodera de su presa,
muera quien humilde besa
la mano que lo castiga.
Muera la voz enemiga
que transita por el cielo.
Siga el festival del Duelo
El Festín del Duelo siga![23]

La sangre es un elemento central en aquellos poemas revolucionarios que Sarduy llamó, alguna vez, "baladas frías":

Árboles de sangre estallan,
en medio de las praderas,
doradas enredaderas,

[23] C. Romero, ed., *op. cit.*, p. 59.

de arterias los ametrallan.
Por donde quiera batallan
la sangre helada y la muerte,
me puse de pronto a verte
por tu propia sangre ahogada
y se iluminó la Nada:
me decidí a defenderte.[24]

La sangre, que en un temprano soneto dedicado a la memoria de Ignacio Agramonte, el prócer independentista de Camagüey, la patria chica de Sarduy, era una petición "loca de la tierra y el cielo", por la "poca vergüenza" que había en el suelo del héroe bajo la dictadura de Fulgencio Batista, se ha convertido, en los primeros días de la Revolución, en una emanación de la Nada.[25] El poeta entiende, entonces, la experiencia revolucionaria como un gesto nihilista y, a la vez, fundacional, en una intelección filosófica muy parecida a la del existencialismo francés. Sartre y Camus, cada uno a su manera, rearticularon el nihilismo y dotaron de un sentido político a la nada, por medio de la interpretación de la anomia como efecto de la sociedad de masas contemporánea. Sarduy no estaba lejos de aquella intelección en 1959.

En el relato "El general", por ejemplo, también aparecido en la página "Nueva Generación" de *Revolución*, Sarduy se metía en la piel de un reportero de la prensa del antiguo régimen que entrevistaba a un jefe militar de la dictadura. Mientras tomaba su baño vespertino, el anciano general rememoraba sus batallas terrestres, admitía no haber intervenido en ninguna batalla aérea y cuando se disponía a recordar sus batallas navales, resbalaba con un jabón en el fondo de la bañadera, que "lanzaría su cuerpo venerable, superviviente de tantas batallas, a la más ridícula de las muertes".[26] El relato con desenlace farsesco o chusco, que recuerda algunos poemas y ficciones de Virgilio Piñera, introducía una neutralización del discurso ideológico, en medio de la

[24] *Idem*.
[25] *Ibid*., p. 42.
[26] *Ibid*., p. 93.

compulsiva demanda de compromiso de enero de 1959, que veremos, más desarrollada aún, en piezas como "Las bombas" o "El torturador" y en *Gestos* (1963), la primera novela de Sarduy.

En "Las bombas", Sarduy hace otro ejercicio de desdoblamiento, adoptando la identidad de ociosos burgueses habaneros, que entre el *bridge* y la canasta, comentan los sucesos de la Revolución. Los eventos de la misma se reducen a la fobia del terror que se sentía en las salas de clase alta, donde, de oídas, se contaban los muertos y se inventariaban los estallidos que estremecían la ciudad. Si Sarduy no fuera también el autor de "El torturador", en el que la misma operación de desdoblamiento se pone en función de una caricatura mordaz del pensamiento del verdugo, "Las bombas" podría ser leído como una crítica de la violencia revolucionaria. Entre el personaje narrador de "Las bombas" y el de "El torturador" hay una semejanza: ambos son sujetos frívolos, que viven la Revolución como un drama ajeno.

El primero, luego de inventariar con hastío las bombas de los "terroristas", concluye: "pero toda esta tragedia, toda esta angustia cotidiana, toda esta masacre —lo confieso con valentía— comienza a fatigarnos. El aburrimiento amenaza de nuevo. Volveremos a la canasta".[27] El segundo, Felipe Aguilar, es un estudiante de medicina, contratado por el Servicio de Inteligencia Militar de la dictadura de Batista para torturar revolucionarios. El retrato de Sarduy prescinde, sin embargo, de todo rasgo moral o ideológico y presenta al torturador como técnico del sufrimiento corporal, orgulloso de ser "el mejor verdugo del régimen", no tanto por lealtad política al mismo sino por profesionalismo represivo. El "concepto de la Historia" del torturador no es más que un artefacto: "una silla sobre la cual se ajusta una especie de recámara con un hueco en el centro para la cabeza del occiso".[28]

Es inevitable asociar las condiciones de posibilidad de estas distancias literarias, que narraban la Revolución al margen de cualquier épica, con el breve periodo, tal vez de 1959 a 1968, en que la ideología revolucionaria estuvo formulada con la suficiente flexibilidad como para tolerar poéticas vanguardistas, que se apartaban de las grandes

[27] *Ibid*., p. 90.
[28] *Ibid*., p. 96.

demandas de compromiso político. Sarduy, igual que otros escritores de la generación anterior, como Virgilio Piñera o José Lezama Lima, o de su propia generación, como Guillermo Cabrera Infante, Calvert Casey, Edmundo Desnoes o Antón Arrufat, entendió que el carácter "revolucionario" de una literatura estaba más determinado por valores estéticos renovadores que por la suscripción de cualquier ideología, por muy emancipatoria que fuera.

Es esa noción de la vanguardia literaria la que le permitió a Sarduy transitar con naturalidad del mundo habanero de *Ciclón* y "Lunes de Revolución" al París de *Tel Quel*. *Gestos* (1963), la primera novela dedicada a François Wahl, revela tanto la aproximación estética al fenómeno revolucionario como la codificación semiótica de la cultura habanera de los años cincuentas, un mecanismo que Sarduy explotará de manera diferente a Guillermo Cabrera Infante. La Habana de la charada, de los negros rumberos que "nunca cesan", del bolero y el beisbol: el puerto colonizado por la lengua inglesa y el *flaneurie* turístico que es, al fin y al cabo, el antiguo régimen semióticamente codificado por el azar y la música, por la sensualidad y la violencia. Esa Habana tebana, donde Dolores Rondón, la mulata camagüeyana, alcanzó la grandeza, donde estallaban bombas y petardos y donde la demagogia de los políticos sonaba en los altoparlantes, fue el producto cultural que Sarduy ofreció a los filósofos de *Tel Quel*.[29]

Aunque las colaboraciones del cubano en la revista fueron frecuentes y el pensamiento de algunos editores fue una importante referencia en su obra, Sarduy no puede ser considerado una figura central de *Tel Quel*. Su condición de cubano exiliado pesó, probablemente, en la localización lateral que mantuvo dentro de aquella mítica publicación. Como es sabido, en 1974, cuando la plana mayor de *Tel Quel* (Sollers, Kristeva, Barthes, Wahl y Pleynet) viajó a China, invitados por Mao Tse Tung, Sarduy se quedó en París. De haber ido, sin embargo, su visión hubiera sido, probablemente, muy similar a la de Barthes, quien rechazó el protocolo ideológico, la insistente burocracia y el dogmatismo intelectual de los comunistas chinos.[30] El orientalismo de Sarduy,

[29] S. Sarduy, *op. cit*., t. I, pp. 316-317.

[30] Roland Barthes, *Diario de mi viaje a China*. Madrid, Paidós, 2010, pp. 9-12.

como ha recordado Rubén Gallo, incluía a China —junto con la India y Japón— dentro de su itinerario, pero operaba de acuerdo con otros tiempos políticos.[31]

Fuera del *curriculum* cubense

Es conocida la frase sobre el "mariposeo neobarthesiano de Severo Sarduy", que, en 1971, Roberto Fernández Retamar dedicó a su compatriota exiliado, como parte de los ataques de la oficialidad intelectual de la isla a la revista *Mundo Nuevo*. Ya para entonces Sarduy había publicado, además de *Gestos* (1963), otra novela, *De donde son los cantantes* (1967), el libro de ensayos *Escrito sobre un cuerpo* (1968) y dos cuadernos de poesía, *Flamenco* (1970) y *Mood indigo* (1970). En 1971, de hecho, hacía ya tres años que Sarduy no escribía en *Mundo Nuevo*, donde había publicado varios adelantos de *Escrito sobre un cuerpo*, incluido el célebre texto "Dispersión/ Falsas notas (homenaje a Lezama)". La frase de Fernández Retamar, escrita en tono despectivo, es tan reveladora de la disonancia entre la ideología revolucionaria cubana y la izquierda francesa de los sesentas como de la inserción de Sarduy en esta última.

Donde sí publicaba Sarduy en 1971 era, precisamente, en *Tel Quel*, revista en la que aparecieron un par de adelantos de *Cobra* (1972), tal vez, su novela más barthesiana, además de algunos fragmentos de *Escrito sobre un cuerpo* (1968), especialmente el texto "Sur Góngora", en el número 25 de 1966, que desarrollará más tarde en "Góngora le baroque" (1968), en el número 49 de *La Quinzaine Littéraire*. También en *La Quinzaine Littéraire*, Sarduy había publicado dos ensayos que, como los anteriores, captaban muy bien el giro que por entonces daba su poética literaria: "L'écriture autonome" (1968) y "Un Proust cubain" (1971), otro texto más dedicado a su admirado Lezama Lima. El "mariposeo neobarthesiano" al que se refería Fernández Retamar era, en efecto, un síntoma de esos textos y un componente fundamental de la

[31] *El Oriente de Severo Sarduy*. Madrid, Instituto Cervantes, 2008.

estrategia neobarroca elaborada por Sarduy entre fines de los sesentas y principios de los setentas.[32]

Podríamos definir la transformación de la poética sarduyana, en aquellos años, por medio de un rebasamiento del proyecto de codificación semiótica iniciado en *Gestos* y continuado en su segunda novela, *De donde son los cantantes.* En esta última, lo codificado no era ya la esfera pública habanera de los cincuentas, sino la cultura cubana, aunque asumida ésta como un sujeto determinado por diferencias y no como un ente ontologizable. Sarduy, como es sabido, hace actuar y hablar a sus personajes, Auxilio, Socorro, Clemencia, Mortal y, de nuevo Dolores Rondón, sobre un tejido simbólico compuesto por cuatro elementos: el español, el africano, el chino y la muerte, la pelona innombrable. Cuatro elementos que Sarduy estiliza en forma de travestis o personajes de cabaret, sin dejar de remitir la identidad cubana a una dimensión metafísica, aludida por "el lechosito de la Selva Negra", que nos coloca, vía la *differénce*, en plena filosofía postestructuralista.[33]

Podría reconstruirse, sin mucha dificultad, el campo referencial que acompañó aquella evolución poética, que va de *Gestos* a *De donde son los cantantes*, a través de un repaso de las fuentes de *Escrito sobre un cuerpo* (1968), el libro de ensayos que Sarduy escribió luego de su segunda novela. Dedicado a Octavio Paz y con exergo de André Breton, aquel libro arrancaba con una brillante obertura analógica y, a la vez, genealógica, sobre los erotismos, que exponía las coordenadas estéticas de Sarduy en 1968: el Marqués de Sade, George Bataille, Giancarlo Marmori, Julio Cortázar y Salvador Elizondo.[34] La ubicación

[32] Sigo aquí ideas de las mejores monografías de Sarduy, publicadas todas fuera de la isla: Roberto González Echevarría, *La ruta de Severo Sarduy*. Hanover, New Hampshire, Ediciones del Norte, 1987; Gustavo Guerrero, *La estrategia neobarroca*. Barcelona, Ediciones del Mall, 1987; Marie Anne Mace, *Severo Sarduy*. París, Éditions L'Harmattan, 1992; Adriana Méndez Rodenas, *Severo Sarduy: el neobarroco de la transgresión*. México, UNAM, 1993; Rolando Pérez, *Severo Sarduy and the Religion of the Text*. Lanham, University of America, 1988; Julián Ríos, *Severo Sarduy*. Madrid, Fundamentos, 1976, y Andrés Sánchez Robayna, *La victoria de la representación: lectura de Severo Sarduy*. Valencia, Episteme, 1996.

[33] S. Sarduy, *op. cit.,* pp. 422-423.

[34] *Ibid*., t. II, pp. 1 121-1 137.

de Sarduy en la órbita de neovanguardia, impulsada por la revista *Tel Quel* era evidente, no sólo por el lenguaje o los temas que trataba sino por las constantes notas al pie de artículos de esa revista, escritos por Denis Hollier, Jean-Louis Baudry, Maurice Roche, Julia Kristeva y Phillippe Sollers.

Ya en *Escrito sobre un cuerpo*, Sarduy exponía su familiaridad con las obras de algunos de los fundadores del postestructuralismo francés, como Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida y, sobre todo, Roland Barthes. De este último tomada ideas de *Mythologies* (1957) y *Le systeme de la mode* (1967), que trasladaban al estudio de la cultura popular y comercial de la sociedad de consumo enfoques de la economía política y la teoría semiótica, para pensar una novela de Carlos Fuentes o para describir la "retórica visual" de la plástica vanguardista de los sesentas.[35] El horizonte referencial de Sarduy no sólo remitía a *Tel Quel*, sino a la construcción del canon crítico del *boom* de la novela latinoamericana, en el que intervino fuertemente el París de los sesentas y, específicamente, la revista *Mundo Nuevo*, dirigida desde esa ciudad por el importante crítico uruguayo Emir Rodríguez Monegal.

La frase sobre el "mariposeo neobarthesiano" de Roberto Fernández Retamar, anotada al inicio, era, desde luego, ofensiva, ya que la misma condensaba el rechazo marxista-leninista al estilo —y, acaso, a la homosexualidad de Sarduy— y al pensamiento postestructuralista que comenzaba a personificar Barthes. Pero la frase, publicada en 1971, respondía a la crispación retórica de la guerra fría cultural y, específicamente, al debate entre las revistas *Casa de las Américas* y *Mundo Nuevo*, que zanjaba las adhesiones y disidencias al socialismo cubano en América Latina. Cuando en 1966 estalló aquel debate, luego de la revelación por *The New York Times* de que la CIA había financiado al Congreso por la Libertad de la Cultura, entre 1953 y 1963, y que este último, y más tarde la Fundación Ford, se encargarían de impulsar la edición de *Mundo Nuevo*, se precipitó la fractura ideológica de los escritores latinoamericanos.

Los estudios contemporáneos sobre aquel debate permanecen divididos y algunos estudiosos, más que colocarse en la subjetividad,

[35] *Ibid*., pp. 1 139 y 1 193.

las ideas o los textos de los involucrados, continúan el conflicto por medio de una memoria cómodamente ideologizada, que reduce la cultura a "máscara" o "fachada" de intereses políticos, a partir de una descontextualización de la crítica de Ángel Rama a Emir Rodríguez Monegal y *Mundo Nuevo* en la revista uruguaya *Marcha*.[36] Pero en las aproximaciones más serias a ese debate (de María Eugenia Mudvovcic o Marta Ruiz Galveta, por ejemplo) comienza a aparecer una mirada menos rígida, más atenta al pensamiento y la escritura plasmados en aquellas revistas, que ayuda a conocer mejor el mundo de la vanguardia latinoamericana de los sesentas.[37] Un simple repaso de los ensayos de Sarduy aparecidos en *Mundo Nuevo*, entre 1966 y 1968, sobre Rubén Darío, Ernesto Sábato, Góngora, Lezama, el yin y el yang, arte urbano, travestismo o el fetiche de Cachemira, nos convencen de lo alejados que estaban esos temas de las prioridades de la CIA y los hermanos Dulles y de la inscripción de la poética sarduyana en el ambiente de la izquierda intelectual francesa de fines de los sesentas.

Muchos de aquellos ensayos serían rescatados por Sarduy en *Escrito sobre un cuerpo*, pero otros comenzaban a dialogar con la escritura de *Cobra* (1972), su siguiente novela que traducirá Sollers, y con la teoría del neobarroco expuesta en su segundo libro de ensayos, *Barroco* (1974). De hecho, los primeros adelantos de *Cobra* y *Barroco* aparecerían en *Tel Quel* entre 1970 y 1971 y en *La Quinzaine Littérarie* entre 1968 y 1971, respectivamente. Habría que volver a leer *Barroco*, dedicado precisamente a Roland Barthes, para aquilatar el verdadero mariposeo barthesiano, esto es, la creación de un artefacto literario, como los textos de Sarduy, capaces de encontrar el origen del barroco en la cosmología de Kepler, Galileo y Copérnico, luego detenerse en el Greco, Borromini y Góngora, y desembocar, finalmente, en José Lezama Lima, como cristalización del neobarroco latinoamericano.[38]

[36] Una de las versiones menos agresivas de este enfoque se encuentra en Ernesto Sierra, "*Mundo Nuevo* y las máscaras de la cultura", en *Hipertexto*, núm. 3, 2006, pp. 3-13.

[37] María Eugenia Mudrovcic, *Mundo Nuevo. Cultura y Guerra fría en la década del 60*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1997, pp. 46-54; 55-80 y 81-114; Marta Ruiz Galveta, "Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura: anticomunismo y Guerra fría en América Latina", en *El Argonauta Español*, núm. 3, 2006, pp. 1-4.

[38] S. Sarduy, *op. cit.*, pp. 1 197-1 261.

Librada de su descalificación, el "mariposeo neobarthesiano" sería una buena fórmula para captar el método de escritura que se inicia en *Cobra* y *Barroco* y que colocó la obra de Sarduy fuera, literalmente, del *curriculum cubense*. La aventura vanguardista y cosmopolita de Sarduy no sólo no tiene equivalente en cualquiera de sus contemporáneos en la isla sino que, de manera resuelta, se ubica en una dimensión astronómica o cósmica, que le permitió desplazarse con libertad en el tiempo y en el espacio de la cultura universal, haciendo, por momentos, de Cuba una breve estación de tránsito. Esa movilidad y esa agitación tienen que ver, en efecto, con el mariposeo y con Barthes. En *Barthes por Barthes* (1975), este último proponía, de hecho, una definición del "mariposeo", como derivación conceptual de la "alternancia" o la "variante" de su admirado, el utopista francés decimonónico, Charles Fourier:

> Es increíble la capacidad de distracción de un hombre a quien su trabajo aburre, intimida o estorba: cuando estoy en el campo y trabajo (¿en qué?, me releo, ¡desafortunadamente!), las distracciones que me suscito cada cinco minutos son las siguientes: vaporizar una mosca, cortarme las uñas, comerme una ciruela, ir a mear, comprobar si el agua del grifo sigue saliendo turbia (hoy han cortado el agua), ir a la farmacia, bajar al jardín a ver cuántos melocotones maduros hay en el árbol, hojear el periódico, construir un artefacto para sostener mis papeles.[39]

Al final, Barthes se percata de que una buena palabra para significar dicha flotación laboral es *rastreo*. Luego comprende que ese rastreo, al que dedica sus horas de ocio, es la mejor metáfora de la pasión intelectual que caracteriza su propia escritura. Algo similar podría encontrarse en el Sarduy de fines de los sesentas y principios de los setentas, justo en el momento en que emprende la redacción de *Cobra* y *Barroco*. Hay una capacidad de flotación representativa en los textos de Sarduy de esa época —de México a la India, de Kepler al Alejaidinho, del *big bang* al *steady state*, de la aritmética de Frege a las películas de Warhol— que

[39] Roland Barthes, *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona, Paidós, 2004, p. 98.

lo asocia con el rastreo en su máxima expresión: el rastreo entendido como peregrinaje y suspensión.

Pero a pesar de la naturalización que el concepto de "mariposeo" alcanzó en Barthes, Sarduy recibió la frase de Fernández Retamar como ataque homófobo. En su ensayo "El heredero" (1988), incluido en la edición crítica de *Paradiso* que Cintio Vitier coordinó para la Colección Archivos de la UNESCO —Vitier, en su disputa por la herencia de Lezama, cambió el artículo del título de ese ensayo, que apareció como "Un heredero"— Sarduy argumentaba que la posición del "heredero" y el "descifrador" (él mismo) era siempre más frágil que la del "heredado" o "fundador" (Lezama). Mientras éste adquiría inmunidad simbólica, aquel "estaba condenado a la indiferencia o algo que es peor que la franca agresión y el ataque frontal: la sorna".[40] Y concluía con esta defensa de la acusación de Fernández Retamar: "cualquier detalle puede servir de enseña ensangrentada a los detractores —su sexualidad, por ejemplo—; cualquiera de sus textos, fruto de noches sin noche, de años de retiro y silencio, puede ser asimilado a un "mariposeo", cualquiera de sus evasiones a una intriga".[41]

No deja de ser curioso y, a la vez, comprensible, que Barthes, en su propio mariposeo, remitiera a Sarduy a una condición cubana o centrara su lectura de *Cobra* en el efecto heterológico, de utopía de la lengua o "paraíso de las palabras", que lograba el barroco sarduyano. En algún momento de su conocido comentario sobre Sarduy, en *El placer del texto* (1974), hablaba de "una especie de franciscanismo que convoca a todas las palabras a hacerse presentes, darse prisa y volver a irse inmediatamente".[42] La analogía con la disciplina monástica y el impulso de peregrinación es suficiente para concluir que Barthes leyó *Cobra* y *Barroco* en perfecto diálogo entre ficción y ensayo. Un diálogo que el propio Sarduy inicia en la novela, al migrar velozmente del teatro de muñecas a la música sevillana y, de ahí, a la elipsis vertiginosa de "A Dios dedico este mambo", en la que los personajes adoptan identi-

[40] S. Sarduy, *op. cit.*, p. 1413.

[41] *Idem*.

[42] R. Barthes, *El placer del texto y Lección inaugural*. México, Siglo XXI, 1974, pp. 17-18.

dades de monjes mercedarios, *drug dealers* holandeses, curtidores de Marrakech o travestis de Pigalle.[43]

A pesar de la familiaridad con la poética de Sarduy que desarrolló Barthes, en estos comentarios reaparecía, como decíamos, un impulso de cubanizar o tropicalizar sutilmente a Sarduy, a contrapelo del resuelto cosmopolitismo que planteaba la estrategia neobarroca. Dicho impulso provenía de la entusiasta lectura que Barthes hizo de *De donde son los cantantes*, publicada en *La Quinzaine Littéraire*, en 1967, bajo el título de "La face baroque".[44] Allí, Barthes documentaba, de un plumazo, una "opresión del significante" en la tradición literaria francesa, asegurada por el peso de los legados aristotélico, jesuítico y cartesiano, que generaba un culto al "fondo", con no pocos dispositivos de represión de la sensualidad del texto. Barthes veía en Mallarmé y en el barroco dos estrategias de resistencia a ese logocentrismo francés.

El barroco español, el gongorino por más señas, permitía descubrir un barroco francés con el que Sarduy dialogaba indirectamente. De ahí que, para Barthes, lo nacional o lo cubano de Sarduy no proviniera de los tópicos geográficos o políticos —"el folclor o el castrismo", dice— sino de la lengua, el texto y el hablar cubanos: "sus ciudades, palabras, bebidas, vestimentas, cuerpos, pestilencias […], una inscripción de culturas en varios tiempos. Sin embargo, sucede algo que nos concierne a los franceses: el transporte del lenguaje; la lengua cubana invierte su paisaje".[45] Aunque Barthes, persuadido de la estrategia neobarroca sarduyana, asegura que *De donde son los cantantes* "no nos viene de Cuba", hay en su texto un permanente contrapunteo entre lo "cubano" y lo "francés", en buena medida como proyección caribeña del contrapunto franco-hispano, que revela alguna tensión migratoria.

La inscripción del "cubano" Sarduy en el barroco hispánico hace emerger, al decir de Barthes, la "cara" del barroco francés. Luego de esa amistosa naturalización del exiliado, Barthes vuelve a remitir la escri-

[43] S. Sarduy, *op. cit*., t. I, pp. 473-485.

[44] *Ibid*., t. II, pp. 1 729-1 730. Véase también la traducción al castellano de C. Fernández Medrano en Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona, Paidós, 1987, pp. 281-283.

[45] *Idem*.

tura de Sarduy a una condición cubana cuando identifica el mariposeo sarduyano con el "placer del texto". Por momentos, cuando Barthes adjetiva a Sarduy como "brillante", "alegre", "afectivo", "sensitivo", "divertido", "gracioso", "inesperado"…, se tiene la impresión de que la trampa de los estereotipos caribeños ha vuelto a hacer de las suyas. Pero en una lectura cuidadosa se advierte que esa localización caribeña o, específicamente, cubana, del neobarroco de Sarduy, tiene implicaciones estéticas e ideológicas más sugerentes.

Barthes, que siempre se acercó con cautela a la mirada sociológica de Roger Caillois y George Bataille, encontraba en el mapa de subjetividades dibujado en la narrativa de Sarduy —"lo cubano, lo chino, lo español, lo católico, los dopados, los teatrales, los que circulan en caravanas hacia el autoservicio sexual del otro"— un diseño sofisticado de criaturas artificiales que se convertían en arquetipos o en "significantes".[46] Con esa comunidad de sujetos artificiales, Sarduy lograba que el significante confiara en sí mismo y se emancipara de la represión logocéntrica. Esa certidumbre de que no existe un más allá del lenguaje o de que la cultura, e incluso, la política, no pueden desentenderse ya de su codificación simbólica hacía de la escritura la búsqueda a un "texto totalmente hedonista". Y ese texto, agrega Barthes, era "revolucionario".[47]

El hecho de que la noción de "placer del texto" de Barthes aparezca en aquella nota sobre *De donde son los cantantes*, de 1967, y que la misma llegara a convertirse en el *leitmotiv* del ensayo del mismo título, de 1973, que arrancaba con un comentario sobre *Cobra*, es más que suficiente para leer la marca de Sarduy en la obra del autor de *El grado cero de la escritura*. Como ha recordado Gerardo Fernández Fe, otras pruebas de la intensa relación afectiva e intelectual que hubo entre ambos serían la ubicación de Sarduy, junto a François Wahl, Antoine Compagnon y Phillippe Sollers, en el primer rango de la "tábula gratulatoria" de *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977) o la glosa "S. S." en el pasaje sobre Werther, la pasión, el sueño y la vigilia en este mismo libro, además del uso de textos de Sarduy, como *La simulación*

[46] *Idem*.
[47] *Idem*.

(1982), o de frases del cubano, como "un país puede equivocarse de libro" ––a propósito de que era "una pena" que el "libro-clave" de España fuera *Don Quijote* y no *La celestina*— en sus notas para los cursos y seminarios de Barthes en el Collège de France, entre 1978 y 1980 .[48]

Pero regresemos a aquella idea de Barthes sobre el "texto revolucionario" en Sarduy. ¿Qué entendía Barthes por *revolución* en *De donde son los cantantes* y en el París de 1967? La idea barthesiana de lo revolucionario como liberación del significante de la hegemonía del fondo, del significado o del campo semántico previamente ideologizado, tenía claras conexiones con la ideología de la nueva izquierda francesa, que protagonizaría el mayo del 68. Barthes, como muchos de sus contemporáneos, pensaba entonces que la economía política de los símbolos, correspondiente a la nueva fase capitalista, demandaba una revolución del concepto de *revolución*, entendido a la clásica manera leninista, maoísta o fidelista. Los nuevos sujetos revolucionarios no soportaban, ya, la vieja fórmula de definición totalizante u homogeneizadora del "proletariado" o el "pueblo" y exigían una pluralización civil y moral, donde cupiera esa tribu de enanos, boleristas y *Drag Queens*, que retrataban Fellini y Sarduy.

En aquel mismo texto sobre *De donde son los cantantes*, Barthes relacionaba la eficacia del verbalismo de Sarduy con ciertos giros de "comunicación transitiva y moral" que se daban en el habla coloquial o política como "alcánzame el queso" o "deseamos sinceramente la paz en Vietnam".[49] La estrategia neobarroca o el mariposeo sarduyano compartían esa apuesta por una rebelión contra la ideología del lenguaje, que impedía el contacto con las políticas corporales de los sujetos. Esa erótica no era, como asumieron sus críticos insulares, un ejercicio frívolo o mera combinatoria de artificios sino una práctica liberadora del significante, no desprovista de ciertos rasgos épicos y, por tanto, no desconectada del horizonte de la nueva izquierda. A propósito de la "paz en Vietnam", como significante liberado, no habría que olvidar que

[48] R. Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*. México, Siglo XXI, 1982, pp. 96 y 253; R. Barthes, *La preparación de la novela*. México, Siglo XXI, 2005, pp. 196-197 y 247.

[49] R. Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, p. 282.

Mundo Nuevo, la revista acusada por *Casa de las Américas* y *Marcha*, de ser instrumento de la CIA, dedicó uno de sus primeros números a la denuncia de esa guerra y otros a la crítica del golpe militar argentino, el atraso rural y el hambre en América Latina y la política de Washington hacia la región.

El propio Sarduy se acercó a esa proyección de su poética literaria en el horizonte de las vanguardias artísticas y las nuevas izquierdas, en un par de pasajes poco comentados de *Barroco* (1974). Dichos pasajes habían sido incorporados, dos años antes, al ensayo "Barroco y neobarroco", que Sarduy ofreció a la antología *América Latina en su literatura* (Siglo XXI, 1972), coordinada por César Fernández Moreno, donde también aparecieron textos, curiosamente, de José Antonio Portuondo, José Lezama Lima y Roberto Fernández Retamar. El primero de aquellos pasajes, se coloca en una perspectiva de marxismo cultural crítico, muy similar a la que predominaba en *Tel Quel*:

> ¿Qué significa hoy en día una práctica del barroco? ¿Cuál es su sentido profundo? ¿Se trata de un deseo de oscuridad, de una exquisitez? Me arriesgo a sostener lo contrario: ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación. Malgastar, dilapidar, derrochar lenguaje únicamente en función del placer —y no, como en el uso doméstico—, en función de información es un atentado al buen sentido, moralista y "natural" —como el círculo de Galileo— en que se basa toda la ideología del consumo y la acumulación. El barroco subvierte el orden supuestamente normal de las cosas, como la elipse —ese suplemento del valor— subvierte y deforma el trazo, que la tradición idealista supone perfecto entre todos, del círculo.[50]

El segundo definía, claramente, el barroco o, más específicamente, el neobarroco que, a juicio de Sarduy, comenzaba con Lezama, como la "Revolución", con mayúscula:

[50] S. Sarduy, *op. cit.*, t. II, p. 1 250.

> Barroco que en su acción de bascular, en su caída, en su lenguaje *pinturero*, a veces estridente, abigarrado y caótico, metaforiza la impugnación de la entidad logocéntrica que hasta entonces lo estructuraba desde su lejanía y su autoridad; barroco que recusa toda instauración, que metaforiza al orden discutido, al dios juzgado, a la ley transgredida. Barroco de la Revolución.[51]

Quien esto escribía era, desde luego, un exiliado y un crítico del socialismo cubano que, precisamente por entonces, consumaba el avance acelerado hacia la sovietización totalitaria. En su magnífico ensayo "Plumas, sí: *De donde son los cantantes* y Cuba", Roberto González Echevarría reprodujo fragmentos de varias cartas intercambiadas con Sarduy, entre principios de los setentas y principios de los ochentas, en las que el escritor cubano hacía críticas frontales al sistema político y las élites intelectuales de la isla.[52] Pero las opiniones políticas de Sarduy sobre Cuba, mayormente expresadas en el ámbito privado, no eran incompatibles con su localización en la izquierda vanguardista francesa entre los años sesentas y ochentas. En un brevísimo momento de *Cobra*, el desencanto con la deriva totalitaria de la Revolución cubana parece asomar sutilmente: "como a toda revolución, sucedió a ésta un régimen de sinapismos draconianos".[53]

Perfecta confirmación del lugar de Sarduy en el entorno intelectual de la nueva izquierda francesa fue que en la América Latina de los años ochentas y noventas, un escritor del exilio cubano, como él, fuera leído como fuente de búsqueda de una modernidad alternativa, articulada en torno a la estética, e incluso, el *ethos* del barroco. Cuando el marxista mexicano, de origen ecuatoriano, Bolívar Echeverría se sumó al debate modernidad/posmodernidad de aquellas décadas lo hizo utilizando a Sarduy como referente de una teorización del barroco como opción de gasto, despilfarro y abundancia poéticas, que cuestionaba la racionalidad del capitalismo moderno.[54] En su libro *La modernidad de lo barroco* (1998), Echeverría, intelectual marxista latinoamericano, no

[51] *Ibid*., p. 1253.
[52] *Ibid*., pp. 1588-1590.
[53] *Ibid*., t. I, p. 445.
[54] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998, pp. 14-16.

aprovechaba la teoría del barroco de Alejo Carpentier sino las tesis neobarrocas de *Nueva inestabilidad* (1987), el ensayo de Sarduy publicado en la editorial de la revista *Vuelta*.

En aquel libro, Echeverría continuaba el proyecto teórico, iniciado con *El discurso crítico de Marx* (1986) y *Las ilusiones de la modernidad* (1995), de aprovechar desde el marxismo latinoamericano algunas ideas postestructuralistas y posmodernas. Encontraba, por ejemplo, en *Le pli* (1988), el famoso estudio de Gilles Deleuze sobre Leibniz una propuesta del barroco como rechazo al "alisamiento de la consistencia del mundo", similar a la que por entonces sostenía Marshal Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1988). A partir de esas referencias contemporáneas, se daba a la tarea de rastrear en el barroco hispánico y americano del siglo XVII y en la tradición jesuítico-criolla asociada al mismo, ya no una estética sino un *ethos* cultural de resistencia a la modernidad capitalista y de experiencia de otra modernidad.[55]

No es este el lugar para dirimir los alcances del proyecto de Echeverría, pero sí para destacar lo mucho que él mismo debió a la obra del exiliado cubano Severo Sarduy. En la Introducción de su libro, Echeverría reproducía el primer pasaje citado más arriba, del ensayo "Barroco y neobarroco" de Sarduy, y afirmaba que a pesar de constituir una "estrategia de resistencia radical", el *ethos* barroco "no era revolucionario".[56] La utopía del *ethos* barroco, concluía Echeverría, "no estaba en el más allá de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el más allá imaginario de un *hic et nunc* insoportable, transfigurado por su teatralización".[57] Sin dejar de ser sarduyana, dada su acento en la "teatralización", esta idea de Echeverría tomaba distancia de la noción "revolucionaria" del neobarroco defendida por Sarduy.

La paradoja de que el marxista crítico latinoamericano sostuviera un *ethos* barroco no revolucionario, mientras el exiliado cubano defendía un "barroco de la Revolución", se deshace en cuanto recorremos las críticas del propio Echeverría al experimento soviético y a la idea co-

[55] *Ibid*., pp. 207-224.
[56] *Ibid*., p. 16.
[57] *Idem*.

munista de la revolución, que él identifica con la tradición romántica.[58] El marxista crítico latinoamericano y el exiliado cubano convergen, entonces, en el punto en que la revolución, para no ser entendida de manera totalitaria, debe ser asumida como una práctica cultural barroca y no como un hecho romántico, tal y como la entendió, todavía, José Lezama Lima en *La expresión americana*. El neobarroco y el mariposeo sarduyanos serían, en este sentido, estrategias estéticas que sintonizaban con las políticas libertarias de la izquierda europea y latinoamericana en el contexto del 68.

Anotábamos al inicio que el interés de Severo Sarduy por Rubén Darío estaba relacionado con la percepción del modernismo como romanticismo hispanoamericano, defendida, entre otros, por Octavio Paz. Sin embargo, con la idea de la revolución como fenómeno cultural barroco, antes que como evento romántico, Sarduy proponía una reescritura de la historia literaria latinoamericana en la que el punto de partida de la expresión propia no era Rubén Darío sino José Lezama Lima. Con este último se iniciaba una nueva era, la de la lengua neobarroca, de la cual el autor de *De donde son los cantantes* se consideraba hablante y defensor. El propio Sarduy entendió su obra como el testimonio de un heredero, que deja huellas de su paso por ese tiempo lezamiano. Una era que no comenzaba en 1959, con la entrada de Fidel en La Habana, sino en 1966, con la edición de *Paradiso*, o en 1968, con la revuelta estudiantil de París.

[58] *Ibid*., p. 35.

Echeverría *avec* Rancière: lo político, el *ethos* barroco y la distribución de lo sensible

● **IGNACIO M. SÁNCHEZ PRADO**

Uno de los signos centrales de la filosofía política contemporánea es su proliferación conceptual. Frente a las unidades que el liberalismo clásico y el marxismo-leninismo proveyeron al pensamiento político anterior a 1989, en las dos últimas décadas los paradigmas filosóficos articulados bajo la égida de la llamada "teoría critica" (el posmarxismo, el poscolonialismo, el deleuzianismo, la democracia radical, la teoría lacaniana, etcétera), han reconstituido lo político desde diversos frentes y lenguajes que, en general, constituyen una sucesión de geografías más que un territorio común. Ante este panorama, una de las tareas urgentes del pensamiento radica en el diálogo, yuxtaposición y conflicto de estas distintas estructuras de pensamiento, en el encuentro y debate de sus divergentes preguntas y prescripciones. En este espíritu, en homenaje a Bolívar Echeverría, quizá el pensador más potente de la política y lo político en América Latina en las últimas dos décadas, quiero proponer un encuentro entre uno de sus conceptos centrales, el *ethos* barroco, y una noción producida en un cuadrante distinto del pensamiento, pero preocupada también con la dimensión "social-natural" de la vida: la "distribución de lo sensible" (*la partage du sensible*) de Jacques Rancière. Evidentemente, articular a Echeverría con Rancière no está exento de problemas. Aunque Rancière nace en la tradición marxista althusseriana,[1] su obra central ha constituido más bien un distanciamiento del marxismo como lenguaje privilegiado de la política y lo político, a favor de una concepción basada en la constitución subjetiva, el espacio público y la reivindicación de la estética. En cambio, Echeverría articula su pensamiento alrededor de la modernidad capita-

[1] *Cf*. Jacques Rancière, *La lección de Althusser*. Buenos Aires, Galerna, 1975.

lista —términos ambos, modernidad y capitalismo, sintomáticamente ausentes en Rancière—, y mantiene una fidelidad heterodoxa frente al marxismo y sus posibilidades en la época contemporánea. Sin embargo, como espero mostrar en la brevedad de lo que sigue, el encuentro de ambos pensadores en problemas como el valor, el rol de la cultura frente al poder y la reformulación teórica de la política y lo político ofrece pistas para pensar lo contemporáneo de una manera orgánica, frente a una proliferación paradigmática y axiomática que parece condenarnos a la fragmentación teórica.

Uno de los momentos centrales del pensamiento de Echeverría, para el problema que planteo aquí, puede encontrarse en una sección titulada “La cotidianidad de lo político”, dentro del libro *Definición de la cultura*. En dicha sección, Echeverría distingue dos formas de realización de la “politicidad”: una “sagrada” o revolucionaria, basada en momentos “extraordinarios” de articulación, y una “profana” centrada en la actividad “cotidiana”. A su vez, Echeverría distingue esta actividad profana al plantear dos formas de presencia de lo político en la vida cotidiana: una “real” basada en la relación de los sujetos con las instituciones que ordenan la vida pública, una “rutinización” del momento extraordinario de lo sagrado, y una “imaginaria”, entendida como simulacro cotidiano. Tras estas distinciones, Echeverría afirma: “La política puede ser vista como una especie de prolongación real del momento extraordinario en el momento cotidiano, una prolongación en la que el protagonismo permanece, pero sólo de una manera inerte, institucionalizado, detenido o cristalizado”.[2] En esta aseveración se hacen evidentes ya los paralelos de pensamiento temprano de Echeverría con una pregunta que ha definido a toda la teoría crítica desde fines de los años setentas. El contraste entre el “acontecimiento” como momento extraordinario de cristalización de lo político en un acto revolucionario, y la política institucional como preservación de dicho acontecimiento en un paradigma de la vida social es directamente traducible, por ejemplo, al lenguaje de la fidelidad al acontecimiento que Alain Badiou ha articulado en un sistema filosófico que se pregunta de manera precisa

[2] Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*. México, Itaca/UNAM, 2001, pp. 182-183.

por lo que Echeverría llama la manifestación "sagrada" de lo político.[3] Sin embargo, el planteamiento de Echeverría plantea dos diferencias sustantivas respecto al modelo de Badiou que problematizan de manera clara la dialéctica entre lo "sagrado" y lo "profano" de lo político. Por un lado, Badiou articula la ética de lo político (así como del arte, del amor y de la matemática, los cuatro espacios de producción de verdad en su sistema) en la fidelidad al acontecimiento, lo cual, desde el aparato de Echeverría, implicaría que la construcción de una institucionalidad social con base en el proceso revolucionario acontecido sería la base de una práctica política consistente. Sin embargo, Echeverría, pensando ya desde la crítica a la Unión Soviética *vis-á-vis* la promesa de la Revolución bolchevique, designa a la fidelidad articulada por la dimensión "real" de la política como "inerte", como un vaciamiento *a posteriori* de la manifestación revolucionaria de lo político. En otras palabras, la fidelidad al acontecimiento puede ser sin duda una postura ética casi natural, pero en sí misma no constituye una solución satisfactoria al problema de sustentar el espíritu de un acontecimiento revolucionario. La salida a este *impasse* es planteada en el concepto ausente en Badiou, la dimensión "imaginaria", que se ocupa de las "rupturas que acompañan al funcionamiento rutinario de la vida cotidiana".[4] Al ubicar las "burbujas de libertad" posibles en una dimensión social-cultural de la vida cotidiana que existe de manera paralela y distinguible de la institucionalidad política, Echeverría abre un espacio para la cultura como formulación de lo político que, en el modelo de Badiou, está ausente debido a la capacidad del arte de producir verdades en sí mismo sin contacto claro con otros aparatos de producción de verdad.[5]

Esta tensión constante entre política y lo político, así como la interacción problemática entre el momento revolucionario y las articulaciones cotidianas de ambas categorías, se encuentra también en el corazón mismo de Jacques Rancière. En su primera tesis sobre política, Rancière plantea una definición que ubica lo político en lo cotidiano:

[3] *Cf.* Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento.* Buenos Aires, Manantial, 1999 y *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2.* Buenos Aires, Manantial, 2008.

[4] B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 186.

[5] *Cf.* A. Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*. París, Seuil, 1998.

> La política no es el ejercicio del poder. La política debe ser definida en sus propios términos como modo específico de acción puesto en práctica por un sujeto específico y que tiene su racionalidad propiamente dicha. Es la relación política la que hace posible concebir el sujeto de la política y no al revés.[6]

Rancière plantea esta idea en contraposición a la noción del "retorno de lo político", la tesis plantea el conflicto y el *agon* como modo privilegiado de lo político en sí frente al consenso de la democracia liberal.[7] Según Rancière, el problema del retorno de lo político como concepto es la idea de que existe un sólo modo de vida que es condición de posibilidad de él, ubicando al objeto de la política como su fundación más que como su meta. En contraste, el argumento de Rancière es que todo modo de vida y de socialidad opera una política en sus interacciones materiales, basada precisamente en la posibilidad de suspensión de la hegemonía —central a los conceptos del retorno de lo político[8] y que Rancière, en un gesto clasicista, llama *arkhê*— lo que, a su vez, permite la emergencia flexible de sujetos políticos en términos de conformaciones y prácticas sociales dirigidas a la reconfiguración de relaciones intersubjetivas. Rancière lo pone así en la tesis 3:

> La política es una ruptura específica con la lógica del *arkhê*. No presupone simplemente una ruptura con la distribución "normal" de posiciones que define quién ejerce el poder y quién está sujeto a él. También requiere una ruptura con la idea de que existen disposiciones específicas a estas posiciones.[9]

Aunque no resulta obvio a primera vista, existe aquí un argumento muy semejante al de "la cotidianidad de lo político" descrito por Echeverría, y en sus convergencias hallamos un punto de partida que

[6] J. Rancière, *Dissensus. On Politics and Aesthetics.* Londres, Continuum, 2010, p. 27.

[7] *Cf.* Chantal Mouffe, *The Return of the Political*. Nueva York, Verso, 1993.

[8] *Cf.* Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres, Verso, 1985.

[9] J. Rancière, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, p. 30.

permite encontrar similitudes en las tareas críticas de ambos pensadores. Traducido al lenguaje de Echeverría, la tesis 3 de Rancière es ante todo una reflexión sobre la dimensión profana de la política y una crítica a su reducción a lo que Echeverría llama su "dimensión real". En las tesis del "retorno de lo político", la política se concibe como un intento de constituir alianzas dentro del espacio antagónico de lo social para una reordenar el *arkhê*, o, para ponerlo en los términos planteados por Ernesto Laclau, de construir significados para llenar el significante vacío de la hegemonía.[10] En cambio, Rancière plantea dos puntos centrales que lo acercan de manera sugerente a las nociones de sujeto político y modernidad de Echeverría. Primero, Rancière niega la necesidad de la existencia *a priori* de un sujeto articulable al poder, como el "proletariado" del marxismo clásico, el "pueblo" del populismo[11] o incluso la "multitud" propuesta por el pensamiento neodeleuziano.[12] "La política, entonces, no tiene lugar propio ni sujetos naturales algunos. […] Un sujeto político no es un grupo de intereses o de ideas, pero el operador de un dispositivo particular de subjetivación y litigio a través del cual la política comienza a existir".[13] En otras palabras, la política emerge de mecanismos concretos de subjetivación, de máquinas de producción de identidades. Esto, como argumentaré a continuación, es lo que desarrolla Echeverría de manera mucho más amplia que Rancière en la noción de *ethos.*

Antes de volver a Echeverría, es importante hacer otro punto: si la política nace de los procesos sociales de subjetivación y litigio, esto quiere decir que el ámbito de la cultura es esencial para comprender la articulación de subjetividades sociales y, si extrapolamos un poco, de la relación entre sujeto y modernidad. A lo largo de su obra Rancière ha desarrollado un conjunto de nociones basadas en el argumento de que la estética y el arte proveen un lenguaje claro de articulación de subjetividades sociales. La noción crucial en este sentido es lo que Rancière

[10] *Cf.* E. Laclau, *Emancipación y diferencia.* Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 69-86.

[11] *Cf.* E. Laclau, *On Populist Reason.* Londres, Verso, 2005.

[12] *Cf.* Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire.* Nueva York, Penguin, 2005 y Paolo Virno, *Gramática de la multitud*. Buenos Aires, Colihue, 2003.

[13] J. Rancière, *Dissensus. On Politics and Aesthetics Dissensus*, p. 39.

llama “la distribución de lo sensible”. De acuerdo a Rancière, “el arte y la política están […] conectados, por debajo de sí mismos, como formas de presencia de cuerpos singulares en un espacio específico de espacio y tiempo”.[14] En estos términos, Rancière entiende el espacio público en un lenguaje a partir del cual es posible engarzar sus reflexiones a otra dimensión del pensamiento de Bolívar Echeverría:

> El primer significado posible de la noción “fábrica de lo sensible” es la formación de un mundo sensible compartido, un hábitat común, por el tejido de una pluralidad de actividades humanas. Sin embargo, la idea de una “distribución de lo sensible” implica algo más. Un mundo “común” no es simplemente un *ethos*, una morada compartida, que resulta de la sedimentación de un cierto número de actos entrelazados. Es siempre una distribución polémica de modos de ser y "ocupaciones" en un espacio de posibilidades.[15]

En esta cita podemos ver la manera en que Rancière mantiene un enfoque distinto a Echeverría respecto a la noción de *ethos*. Echeverría entiende el *ethos* como un modo de ser constituido en relación al capitalismo: “asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una “armonía” usual y segura de la vida cotidiana”.[16] Aquí se ve claramente que Rancière y Echeverría comparten, al corazón mismo de su pensamiento, la pregunta en torno a la constitución de imaginarios y *sensoria* de la existencia práctica y la vida común, así como la manera en que la cultura es una forma concreta de subjetivación frente a una configuración hegemónica que puede entenderse como cualquier materialización concreta del poder en sí (Rancière) o, de manera más precisa, las formas de dominación comprendidas dentro del “hecho capitalista” (Echeverría). Podría decirse

[14] J. Ranciére, *Aesthetics and its Discontents.* Londres, Polity, 2009, p. 26.

[15] J. Rancière, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible.* Londres, Continuum, 2004, p. 42.

[16] B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1997, pp. 163-164.

incluso que el objeto filosófico de ambos sistemas es, fenoménicamente, el mismo: la reflexión en torno a la dimensión concreta de la existencia con énfasis particular en la manifestación profana de lo político en la interacción entre lo "real" y lo "imaginario". La diferencia es de énfasis. Asimismo, podría decirse que al definir Echeverría cuatro *ethe*, coincide con Rancière en la idea de que no hay un modo único de vida propiamente político, ya que cada *ethos* precedería potencialmente formas precisas de articulación subjetiva. La diferencia, pues, es de enfoque: Echeverría propone un estudio del ser y el sujeto dentro de la modernidad, mientras que Rancière prefiere enfocarse en el problema de las relaciones intersubjetivas y sus reacomodos en el espacio y el tiempo.

Al contraponer ambos sistemas, podemos ver la forma en que Rancière y Echeverría iluminan también los puntos ciegos de sus respectivas filosofías. La distribución de lo sensible plantea una pregunta central al modelo de Echeverría, a saber, si hacia adentro de un *ethos* determinado son posibles distintas distribuciones de lo sensible o si el *ethos* en sí mismo corresponde a una distribución de lo sensible. Esta pregunta es interesante porque plantea en el sistema de Echeverría la cuestión de la potencialidad política hacia dentro de la modernidad capitalista. Algunos críticos de Echeverría han argumentado que el modelo del *ethos* parece significar una aceptación del capitalismo, al no plantear en el sistema filosófico un momento revolucionario futuro.[17] La respuesta, sin embargo, radica en la inconsistencia interna del barroco entre su voluntad de totalidad y su capacidad de incorporar hacia dentro de ella la imposibilidad de dicha totalidad:

> Combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad, respeto al ser y al mismo tiempo conato nadificante, el comportamiento barroco encierra una reafirmación del fundamento de toda la consistencia del mundo, pero una reafirmación que, paradójicamente, al cumplirse, se descubre fundante de ese fundamento, es decir, fundada y sin embargo confirmada en su propia inconsistencia.[18]

[17] *Cf.* Samuel Arriarán, *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*. México, Itaca, 2007.

[18] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998, p. 46.

La inconsistencia barroca, parte de la razón por la cual Echeverría privilegia su *ethos*, introduce a la esfera de lo político cotidiano el disenso y, por ende, el potencial democrático. Uno de los argumentos centrales de Rancière radica en la centralidad del desacuerdo y el disenso en la conformación de una distribución de lo sensible puramente democrática.[19] En el caso de Echeverría, podría decirse que el barroco es un modo privilegiado de articular la relación entre sujeto y modernidad, precisamente porque su indecisión interna mantiene un potencial mayor de distribuciones de lo sensible. Asimismo, siguiendo en la traducción al vocabulario de Rancière, el barroco puede plantearse en términos de una serie de problemáticas planteadas por la distribución de lo sensible: la existencia permanente del desacuerdo (*Mésentente*) como elemento constitutivo de todo potencial emancipatorio, así como la construcción de "comunidades de sentido" en el cual la materialidad cultural produce los lenguajes de lo común. Sobre esto último, Rancière plantea: "Una 'comunidad de sentido' significa, por tanto, que la clase de igualdad y libertad que se experimenta en una experiencia estética debe convertirse en la forma misma de existencia: una forma de existencia colectiva que no será más cuestión de forma y apariencia, sino, más bien, será encarnada en actitudes de vida, en la materialidad de la experiencia sensorial cotidiana".[20] ¿No sería ésta una descripción posible del *ethos*, especialmente del *ethos* barroco? La descripción de Echeverría del barroco claramente sigue esta trayectoria. En *La modernidad de lo barroco*, el arte barroco es ante todo un programa intelectual que gradualmente permea las prácticas materiales de la "experiencia sensorial cotidiana": "La voluntad de forma barroca tiene distintos focos de constitución, cada uno de ellos diferente de acuerdo a la zona y la dimensión del mundo de la vida donde tiene lugar la experiencia de la necesidad del *ethos* barroco".[21] La articulación de una voluntad

[19] *Cf.* J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*. París, Galilée, 1995 y *Hatred of Democracy*. Londres, Verso, 2007.

[20] J. Ranciére, "Contemporary Art and the Politics of Aesthetics", en Beth Hinderliter *et al.*, eds., *Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics.* Durham, Universidad de Duke, 2009, p. 38.

[21] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 96.

barroca cuyas manifestaciones hispánicas se caracterizaron en parte por articulaciones amplias de la forma a dimensiones claramente públicas de la cultura (el teatro, la arquitectura, el ritual religioso, etcétera)[22] resultó en la construcción de un mundo de la vida del cual emergieron no sólo identidades culturales, sino prácticas sociales que siguen articulando las distribuciones de lo sensible en América Latina hasta nuestros días. En la narrativa de Echeverría, este paso se da precisamente al localizarse el barroco en un momento de crisis cultural originado por la colonización, en el cual la cultura americana colonizada es incapaz tanto de articular una vida europea propiamente dicha, debido a la alienación de las clases criollas frente a la élite peninsular, como de recuperar una vida americana indígena, devastada irreversiblemente por la colonización. Así, concluye Echeverría, "El siglo XVII en América no puede hacer otra cosa en su crisis de sobrevivencia civilizatoria que re-inventarse a Europa y reinventarse también, dentro de esa primera reinvención, lo prehispánico. No pueden hacer otra cosa que poner en práctica el programa barroco".[23] O, para traducirlo una vez más a términos de Rancière, el *ethos* barroco tiene como momento fundante una distribución de lo sensible que construye la cotidianidad de la vida colonial americana en el siglo XVII a partir de una radical reconfiguración de la esfera de la vida cotidiana. El corolario posible a esto es que, después de esta fundación del *ethos* barroco, la persistencia del barroco como cultura en la esfera de la vida permitió reconfigurarle en distribuciones subsecuentes de lo sensible, en periodos de ruptura como la Independencia o las revoluciones del siglo XX.

El modelo de Echeverría pone de manifiesto dos limitaciones cruciales del pensamiento de Rancière. La primera, proveniente del argumento anterior, radica en la ausencia de nociones de *longue durée*, como modernidad o capitalismo en el pensamiento del francés. En cierto sentido, parte de las limitaciones de Rancière provienen de su ubicación de las nociones de política en el pensamiento griego,[24] creando *de facto*

[22] *Cf*. José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*. Barcelona, Ariel, 2002.

[23] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 96.

[24] *Cf*. Eric Méchoulan, "Sophisticated Continuities and Historical Discontinuities, Or, Why not Protagoras?" y Giuseppina Mecchia, "The Classics and Critical Theory

un lenguaje de lo político que deliberadamente rodea el proceso de la Ilustración. Más aún, como apunta Nick Hewlett respecto a su crítica a Althusser,[25] Rancière resiste el vocabulario de su maestro en particular, y de buena parte del marxismo en general, como construcciones de "filosofías del orden" que enfatizan en demasía la estructura del *arkhê* y que ubican en demasía la agencia histórica en las élites ilustradas.[26] En reacción a esto, el momento fundacional del pensamiento de Rancière radica en el reconocimiento constante del *demos* como agente material de lo político, llegando al grado de argumentar que, históricamente, existen formas de distribución de lo sensible posibilitadas precisamente por sujetos que surgen a la existencia en su negación radical del potencial emancipador del discurso de la élite.[27]

La resistencia de Rancière a poner la filosofía al servicio del estudio del *arkhê* resulta en severas limitaciones respecto al entendimiento de la distribución de lo sensible como un instrumento sin valor emancipatorio *per se*. Dicho de otro modo, aunque toda distribución de lo sensible articula formas políticas de vida, podría decirse sin duda que, aun aceptando la potencialidad emancipatoria de cada una de dichas formas, no siempre cristalizan en emancipación o en emancipación pura. El *ethos* en tanto concepto es iluminador en este punto, puesto que el barroco es un ejemplo privilegiado de una fábrica de lo sensible que mantiene relaciones tanto con el *arkhê* (como ha demostrado Maravall en su clásico estudio sobre el barroco, citado en una nota anteriormente) como con el *demos* (algo que queda claro en articulaciones populares de lo barroco como las religiosidades indígenas). Aunque Echeverría

in Postmodern France. The Case of Jacques Rancière", en Gabriel Rockhill y Philip Watts, eds., *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Durham, Universidad de Duke, 2009.

[25] Nick Hewlett, *Badiou, Balibar, Rancière. Re-Thinking Emancipation*. Londres, Continuum, 2007, p. 113.

[26] Véase, por ejemplo, J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*. París, Fayard, 1983.

[27] Ésta es la lectura que Rancière hace de Joseph Jacotot, un maestro rural decimonónico famoso por un sistema pedagógico que invocaba la igualdad de la facultad de inteligencia en todos los seres humanos y el uso de la educación como "emancipación intelectual". *Cf.* J. Rancière, *Le maître ignorant*. París, Fayard, 2004.

nunca desarrolló esto en su obra, presumiblemente podría decirse lo mismo del *ethos* romántico, nacido también de una crisis de lo sensible, esta vez en la Alemania del siglo XVIII y cuya distribución de lo sensible significó la emergencia de conceptos centrales de articulación de lo social, como el *Volk* y la nación.[28] Como queda claro con este segundo ejemplo, un recuento de las distribuciones de lo sensible como estructuras de formación de la esfera de la vida resulta incompleto sin considerar dos factores que la noción de *ethos* incorpora: 1) la *longue durée* de los modos estéticos de articulación de lo social y 2) el hecho de que la distribución de lo sensible actúa de manera paradójica en la articulación y la des-articulación tanto del *arkhê* como del *demos* de un espacio-tiempo concreto. El problema, desde la perspectiva de Rancière, es que el presentismo radical de su forma de concebir la noción termina por limitar su potencial crítico.

Aquí emerge un segundo punto problemático en el sistema de Rancière, a saber, su reificación del arte vanguardista, y por consiguiente, de formas elitistas de arte y cultura como objeto privilegiado de análisis de su método. Esto es bastante sorpresivo en un pensador que ha dedicado libros enteros a la valoración del no-especialista como agente de la distribución de lo sensible, pero en realidad lo alinea claramente con la fetichización del simbolismo y la vanguardia prevalente en amplias áreas del pensamiento crítico francés.[29] Los análisis de Rancière en torno al arte tienden a privilegiar el cine experimental al estilo de Jean-Luc Godard, las intervenciones públicas del *performance art* o el uso del espacio en el arte-instalación.[30] Esto se debe, en buena medida, a la noción de cultura alta presente en Rancière, fuertemente tributaria del mayo de 1968, así como del privilegio de formas de artes participativo relativas a un "espectador emancipado" cuya liberación estética

[28] *Cf*. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism*. Albany, Universidad Estatal de Nueva York, 1988 e Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism.* Princeton, Universidad de Princeton, 2001.

[29] Véase el análisis de la *nouvelle vague* en Gilles Deleuze, *Cinema 2. The Time-Image*. Mineápolis, Universidad de Minesota, 1989.

[30] *Cf*. J. Rancière, *The Emancipated Spectator.* Londres, Verso, 2009 y *The Future of The Image*. Londres, Verso, 2007.

es un componente de su liberación social. Asimismo, la renuencia de Rancière a pensar el *arkhê* en sí lo lleva a plantear en sus objetos artísticos una suerte de imperativo antihegemónico llevado a un extremo que contradice incluso el populismo cultural de su obra temprana. Con todo, no deja de ser importante la resistencia de Rancière a entender la estética desde una noción neokantiana (o lyotardiana) de lo sublime o a descartar la estética como producto hegemónico, como han hecho varios de sus interlocutores: Badiou, Pierre Bourdieu y Hal Foster, entre otros.[31] En cambio, el barroco como categoría estético-política permite comprender la distribución de lo sensible a partir de un amplio espectro de producciones que van desde las construcciones discursivas de la élite (el gongorismo) hasta las articulaciones performativas populares del sensible barroco (el guadalupanismo). Rancière tiene razón sin duda cuando plantea, con la idea del "espectador emancipado", que los usos de la cultura de parte de los espectadores están en la base de la construcción de una subjetividad política: "La emancipación comienza cuando desafiamos la oposición entre ver y actuar; cuando entendemos que los hechos autoevidentes que estructuran las relaciones entre las prácticas mismas del decir, el ver y el hacer pertenecen a la estructura de dominación y sujeción".[32] En el caso del barroco, esto puede verse en los análisis que diversos latinoamericanistas han hecho de momentos específicos de la configuración cultural barroca que van desde los usos del *locus amenus* como espacio de construcción de una economía política[33] hasta la construcción de una "conciencia criolla" que llevaría a la distribución de lo sensible traída por las independencias nacionales[34] hasta el neobarroco como forma de plantear asuntos tan disímiles como la memoria fragmentada del trauma dictatorial en el Cono Sur[35]

[31] *Cf.* J. Rancière, *Aesthetics and its Discontents*.

[32] J. Rancière, *The Emancipated Spectator*, p. 13.

[33] *Cf.* John Beverley, *Essays on the Literary Baroque in Spain and Latin America*. Woodbridge, Támesis, 2008, pp. 102-111.

[34] *Cf.* Mabel Moraña, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México, UNAM, 1998, pp. 65 y ss.

[35] *Cf.* Nelly Richard, *Residuos y metáforas. Ensayos sobre crítica cultural del Chile de la transición*. Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2001, pp. 77-92.

o la pervivencia de la imagen barroca en los modos de vida contemporáneos y futuros.[36] En esta miríada de posibilidades y potencialidades culturales se observa mucho mejor, que en los ejemplos más estrechos de Rancière, la posibilidad de pensar la "distribución de lo sensible": podría decirse que la emergencia de lo político en la modernidad misma nace en parte de dichos procesos.

En conclusión, quisiera extraer un par de puntos críticos de la comparación que he propuesto en estas breves páginas. A nivel metodológico, espero haber ilustrado las posibilidades que yacen detrás de poner a un pensador como Bolívar Echeverría en un diálogo de frente a un pensador contemporáneo de otra latitud. Los debates sobre filosofía latinoamericana se pierden en demasía o en la aseveración de la especificidad de América Latina como *locus* de pensamiento, gesto importante pero que en sí mismo no permite concluir nada en particular, o en el estudio de las genealogías críticas (generalmente continentales) de los pensadores del continente. Sin embargo, como espero haber hecho aquí y en un trabajo previo sobre Echeverría,[37] es aún más central reconocer el rol de interlocutor a la filosofía latinoamericana y observar la manera en que, desde un plano de igualdad, pueden pensarse problemas de la política, la estética y la cultura de forma teórica. Esto, por supuesto, sigue el espíritu de esa ciudadanía universal que clamaba Alfonso Reyes, pero, quizá de manera más crucial, permite al pensamiento crítico superar ciertos *impasses* resultado de sus distintas ubicaciones espacio-temporales. Así, un pensador latinoamericano de la *longue durée* como Echeverría permite rescatar la idea de la "distribución de lo sensible" de los parroquialismos de un pensador francés como Rancière, mientras que un filósofo francés como Rancière permite articular a un filósofo latinoamericano como Bolívar Echeverría en una constelación de ideas que excede la égida (pos)colonial que suele estar al centro de las reflexiones filosóficas continentales.

[36] *Cf.* Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019).* México, FCE, 1994.

[37] Véase Ignacio M. Sánchez Prado, "Reading Benjamin in Mexico. Bolívar Echeverría and the Tasks of Latin American Philosophy", en *Discourse*, 32, 1, invierno 2010, pp. 37-65.

En términos más conceptuales, la contraposición aquí propuesta permite plantear preguntas amplias respecto a la relación entre cultura y política en la esfera profana de la vida cotidiana. La articulación de Echeverría con Rancière deja ver dos puntos centrales en la figuración de subjetividades políticas y sociales. Primero, la noción de *ethos* permite pensar las continuidades y discontinuidades entre las prácticas hegemónicas del *arkhê* y la cotidianidad del *demos*, es decir, el hecho de que la relación entre poder y sujeto se basa en el constante reordenamiento de las relaciones sociales y las prácticas culturales e imaginarios que las formulan. Si pensamos el *ethos* como un estado del ser frente al *longue durée* de la modernidad, la distribución de lo sensible provee el lenguaje para pensar las configuraciones contingentes del *ethos* en espacios y tiempos precisos, así como la naturaleza misma de transformación de dichas configuraciones. Un ejemplo que ha sido tocado tanto por Echeverría como por los lectores de Rancière es el neozapatismo. Desde Echeverría, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) puede pensarse como resultado del proceso mismo de la Conquista, y su levantamiento como un ejemplo claro de las contradicciones inherentes al *ethos* barroco, el cual inscribe al corazón mismo de la modernidad su ruptura. De esta manera, el EZLN es un movimiento plenamente moderno no sólo porque sus lenguajes de articulación política —como su reivindicación del derecho constitucional en la Primera Declaración de la Selva Lacandona— existen claramente dentro de idearios de la modernidad, sino también porque su emergencia pone de manifiesto la ruptura interna que el proceso fundante del mestizaje adquiere en subjetividades que existen en los márgenes de dicha modernidad.[38] Por su parte, Todd May, en un libro sobre Rancière, invoca al EZLN como un ejemplo de una distribución de lo sensible en el que emerge una forma de esperanza impredecible, lo que permite argumentar el hecho de que "la esperanza democrática no tiene fórmula", afirmando así la contingencia radical del pensamiento de Rancière.[39] En este breve ejem-

[38] *Cf.* "Chiapas y la conquista inconclusa". Entrevista de Bolívar Echeverría con Carlos Antonio Aguirre Rojas en http://www.scribd.com/doc/41318882/Bolivar-Echeverria-Chiapas-y-la-conquista-inconclusa.

[39] Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality.* Pensilvania, Universidad Estatal de Pensilvania, 2008, p. 166.

plo vemos que, si Echeverría contribuye al análisis de la articulación del movimiento al *longue durée* del *ethos* barroco, desde Rancière se puede describir la excepcionalidad de una distribución de lo sensible que replanteó la noción misma de lo político a nivel global a mediados de los noventas. En estos términos, la cultura nos permite ver la forma en que legados estéticos históricos, incluso aquellos imbricados en el proceso colonial, permiten en momentos inesperados una distribución de lo sensible que, en términos estrictamente materiales (en este caso los "usos y costumbres" en el centro de la noción zapatista de gobernabilidad indígena), resulta en la subjetivación de agentes sociales excluidos de la esfera misma de lo político. La articulación entre Echeverría y Rancière sugiere así un entendimiento de lo político como emergente de los procesos de subjetivación presentes en las interacciones cotidianas de la esfera de la vida, doblemente enmarcadas en un legado histórico-crítico que las conecta a olas históricas de larga duración y en una contingencia radical de articulaciones precisas de espacio y tiempo que las convierte en singulares e impredecibles. Una filosofía de lo político en lo cotidiano, nos enseña tanto Rancière como Echeverría, radica no sólo en las movilizaciones ideológicas de los sujetos históricos, sino en la constitución de sus imaginarios y los usos crítico-materiales de esos imaginarios en los procesos de subjetivación. Desde aquí, creo, pueden surgir formas innovadoras de pensar la contemporaneidad, formas posibilitadas por el diálogo constante del pensamiento, más allá de academias, parroquialismos y especificidades.

Los ríos profundos

● **FRANCISCO MANCERA**

> En suma, no poseo para expresar mi vida, sino mi muerte.
> Y, después de todo, al cabo de la escalonada naturaleza y del gorrión en bloque, me duermo, mano a mano con mi sombra.
> Y, al descender del acto venerable y del otro gemido, me reposo pensando en la marcha impertérrita del tiempo.
> ¿Por qué la cuerda, entonces, si el aire es tan sencillo? ¿Para qué la cadena, si existe el hierro por sí solo?
>
> César Vallejo

"En suma, no poseo para expresar mi vida sino mi muerte"; tal es el título del poema; su autor, César Vallejo. ¿Es posible encontrar, en el panorama de la poesía contemporánea en lengua castellana, un poeta más profundamente barroco que César Vallejo? Pero ¿acaso ese título no correspondería al portentoso universo semántico de Neruda, o a otros escritores más profusamente ornamentales en la construcción de su prosa, como García Márquez o Lezama Lima? Sin embargo, al decir poeta barroco, y no poema barroco, se asoma el tema —no sin cierto pudor— de esta breve reflexión: la idea de Bolívar Echeverría de que la condición de posibilidad de toda obra de arte considerada barroca es un sujeto histórico productor y consumidor de formas estéticas cuyo mundo interno, no evidente por sí mismo —sentimentalidad, moralidad, fantasías, erotismo, angustias—, puede ser considerado como barroco. La ecuación es sencilla e inteligente: para que exista la obra de arte barroca se requiere de la existencia de un hombre barroco.

El rasgo que define a toda obra de arte considerada barroca es, en palabras de Theodor Adorno, una *decorazione assoluta*, es decir, un tipo de decoración que desarrolla su propia ley formal y, como si se tratara de un acto mágico, se emancipa de la obra; ella misma termina siendo la obra. Sobre este planteamiento, Bolívar llevó a cabo una reescritura que le posibilitó la comprensión del tipo de sujeto histórico cuyo esquema de comportamiento social se desplegó durante la primera modernidad de América Latina. La idea de una *decorazione assoluta* nos podría llevar, nos dice Bolívar, a considerar un sujeto cuyo comportamiento posea, como rasgo esencial, la teatralidad, pero una teatralidad absoluta, es decir, una forma de re-presentación que se autonomiza de la vida real y desarrolla su propia legalidad; escenificación sin referente que, al igual que la locura de Alonso Quijano, quien insiste en trascender las miserias de la vida real en una vida imaginaria, mítica, heroica, es capaz de crearse y recrearse en sí misma y de alterar y cuestionar la insustancialidad del mundo real.[1]

En sus investigaciones sobre las densidades civilizatorias y culturales que han identificado y diferenciado la vida y la cultura modernas en América Latina del canon civilizatorio y cultural de la modernidad europea, Bolívar fue tejiendo un concepto de barroco que a partir de la tesis sobre los múltiples esquemas de comportamiento, o estrategias de sobrevivencia, o *ethos*, que las comunidades humanas pusieron espontáneamente en marcha para resolver, disolver y superar el peligro radical que representó, para la reproducción de su vida, la presencia y desarrollo de esa realidad que Marx reconoció como la más importante del mundo moderno: el capitalismo. Le interesaba especialmente aquel *ethos* que tuvo como escenario histórico a América Latina durante los primeros dos siglos después de la conquista, y como actor principal, a las clases bajas y marginales descendientes de los grupos indígenas que sobrevivieron al exterminio.

Ése fue, plantea Bolívar, el verdadero punto de partida del *ethos* barroco: el deseo desesperado de la población indígena, desarraigada

[1] Bolívar Echeverría, "Meditaciones sobre el barroquismo. Alonso Quijano y los indios", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 27. México, UNAM, 2006, pp. 20-26.

y descendiente de los vencidos en la conquista, por sobrevivir integrándose a las ciudades mestizas del virreinato y así rescatar —desde la clandestinidad y a través de las formas más abigarradas de transgresión económica, lingüística, religiosa y erótica—, un mundo de vida que fue derrotado, reprimido y aniquilado. El recurso principal para semejante empresa inconsciente fue el mestizaje cultural. Esto quiere decir que fue imitando, jugando a ser europeos, simulando aceptar una forma civilizatoria ajena, que tales poblaciones pusieron en escena una representación, una simulación de aceptación del código del otro, que terminó por hacerse real y fundar, perdido ya su fundamento real, un juego de identidades que también arrastró a la población española criolla del virreinato, en sí misma predispuesta a vivir en un nuevo imaginario: la nación mexicana, es decir, puesta en escena absoluta, representación barroca. Bolívar sabía bien que ese laberinto de imaginarios ha terminado por envolver no sólo a los grupos del poder en éste y otros países de América Latina, de ahí que uno de los retos para el pensamiento crítico previsto por él fuera el salir de ese modo esquizofrénico de prescindir del referente en la vida cotidiana y la cultura política moderna en América Latina. Además, nos encontramos con otra dificultad, derivada ésta del ánimo que hoy alienta a las ciencias humanas debido a la imposibilidad de sostener aquella pretensión ilustrada, o positiva, de diluir las mitologías para en su lugar erigir el sano juicio de la pura razón. No se puede des-construir una mitología sin dar vida a otra. Pero la lógica de la vida humana, que realmente carece de lógica, nos ofrece la posibilidad de la diferencia, es decir, de vivir otro tipo de mitologías, o lo que es lo mismo: existen de barrocos a barrocos. Por esa razón, la parte que más aprecio de la teoría de lo barroco de Bolívar es aquella en la que lo define a partir de la frase, casi poética, con la que Bataille describe al erotismo: "*El erotismo* —dice Bataille— *es la afirmación de la vida hasta en la muerte*".[2] "*Lo barroco* —dice Bolívar— *es la afirmación de la vida hasta en la muerte*".[3]

Este tema lo expuso Bolívar hace algunos años a un grupo de estudiantes de la licenciatura en filosofía; en aquella ocasión nos recomendó

[2] Georges Bataille, *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1979.

[3] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998.

una novela que hoy, en éste momento en que nos hemos reunido para discutir sus ideas, tiene —y esto lo digo a título personal— un peso simbólico: *Los ríos profundos*, de José María Arguedas. Recuerdo que al terminar aquella clase insistió en su invitación a leer la novela citada, y recuerdo también que nunca hablamos de ella en clase. Ahora comprendo que fue acertado no hacerlo. En aquel entonces, después de haber leído y releído la novela, me pregunté: ¿por qué acercarnos a una discusión sobre la modernidad, lo barroco y el mestizaje a través de una narración literaria tan compleja y abismal, como la novela-fantasma que recorre la vida y cultura de éste país: Pedro Páramo? ¿No sería más sencillo, y menos riesgoso para nuestro estado de ánimo, permanecer atrincherados en la precisión y frialdad de los conceptos?

El lenguaje y la historia narrada por el escritor peruano me parecieron tan próximos a Rulfo que incluso llegué a sospechar, en un momento de arrebato metafísico, que se trataba de un mismo texto ensayado en dos formas. Y después, al leer algunos datos biográficos de Arguedas, el parentesco entre las dos existencias colapsadas me llevó a pensar que probablemente no eran dos autores sino uno sólo, tal vez un espíritu que eligió vivir simultáneamente en dos nombres y dos hombres, pero que no logró sobrevivir a un mundo barrocamente implacable. Una cosa es segura: la lectura de *Los ríos profundos* representó para algunos de nosotros la posibilidad de abrir una puerta a otra mitología del mestizaje, es decir, a otra versión de esa estrategia desesperada por rescatar una vida derrotada y afirmar la vida hasta en la muerte. Pero "nadie ha logrado, hasta ahora, destejer el arcoiris" —afirma Borges en su prólogo a Pedro Páramo.

La novela —y aquí ya no sé de cuál de las dos estoy hablando— es una puerta de entrada a un estrato reprimido de nuestra vida interior, y esto no sólo para aquellos que hemos nacido en estas geografías del mundo. Quien aceptó la invitación de Bolívar a leer *Los ríos profundos* y abrió la puerta, se encontró, ineludiblemente, con una pregunta sin respuesta: ¿quién soy?

¿No es acaso esta pregunta —¿quién soy?— el origen de todas nuestras inquietudes por pensar lo indígena, la conquista, el mestizaje cultural y las vicisitudes de la vida y la historia moderna de América Latina? Ante el ¿quién soy?, múltiples son los rostros y las figuras

—tan intensamente desmitificados y remitificados por Ramos, Paz y Bartra— que aparecen y danzan a nuestro alrededor, como espectros en una noche de Walpurgis: el mestizo del hampa, el indio ladino, el cacique asesino, el mentiroso, el macho, el ninguneador y el ninguneado, el gesticulador, el pelado, el campesino silencioso y nostálgico, el pachucho transgresor, el cristero, el agrarista, el mendigo, el bandido, el policía, el guerrillero, el jefe de Estado, o lo que es lo mismo, el jefe de pandilla. Todos esos rostros son nuestro rostro, pero en *Los ríos profundos* se asoma, tímidamente, otro rostro; al abrir el libro e iniciar la lectura comenzamos a percibir sus rasgos, casi a tientas, como los ciegos que se valen de la agudeza de sus sentidos para hacerse de una imagen del otro. Entonces nos encontramos con Ernesto, el personaje central; un adolescente que ha recorrido más de doscientos pueblos de todos los rincones de Perú junto a su padre —estuve a punto de escribir "buscando a su padre", a propósito de Juan Preciado—, un abogado nostálgico y resentido con su familia de origen criollo que "no pudo encontrar nunca donde fijar su residencia".

Una vida sin raíces —que en sí misma es invivible— es representada aquí por el padre; pero lo invivible puede hacerse vivible cuando la pertenencia se realiza en un escenario tan peculiarmente metafísico como la lengua, que es siempre representación de un ausente, ¿y quién es el gran ausente-presente de la novela?, la madre; la madre que no es otra sino la lengua, la lengua materna. Pero Ernesto vive un drama sin solución al intentar sostenerse en su hogar metafísico, la lengua, porque ésta no es una sino dos; dos lenguas; el quechua, la lengua de la ternura y de la magia indígenas, la lengua de las *mamakunas* que lo protegieron de la maldad familiar; y el castellano, la lengua de la nostalgia, la lengua del criollo, la lengua del cristianismo. La violencia define a esa doble presencia; una lengua devora a la otra y extingue su dimensión mágico-nominativa. En todo caso, los hablantes de la lengua caníbal preservarán los huesos de la lengua devorada para exponerla, de un modo morboso, como tradición popular o logro multicultural.

No tener segura ni siquiera la pertenencia en la lengua hace de la personalidad adolescente de Ernesto un nudo de reacciones desconcertantes; ni su padre ni sus amigos del internado en Abancay o los sacerdotes que lo educan, comprenden sus arrebatos, su pasión por la

soledad, su propensión a delirar poéticamente con el vuelo y el canto de las aves, con el aroma de las plantas, con el rugir de los ríos, con la música y la letra de los huaynos, con la tristeza de los indios de las haciendas, con la rebelión de las chicheras o con las piedras de una pared incaica en Cuzco.

> Eran más grandes y extrañas de cuanto había imaginado las piedras del muro incaico [...] Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: *yawar mayu*, río de sangre, *yawar unu*, agua sangrienta, *yawar wek´e*, lágrimas de sangre. ¿Acaso no podría decirse *yawuar rumi*, piedra de sangre, o *puk´tik*, yawuar rumi, *piedra de sangre hirviente*? [...] Los indios llaman *yawar mayu* a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre.
>
> —¡*Puk´tik, yawuar rumi*! —exclamé frente al muro, en voz alta.[4]

"Loco", "tonto vagabundo", "huraño", son los calificativos que lanzan sobre él el padre, director del internado, y sus compañeros de colegio. ¿Pero quién puede comprender a un alma cuya único modo de sobrevivir a las sombras del mundo está, sin saberlo, en afianzarse a una lengua que se ha retirado de sus hablantes naturales, los indios exterminados por los conquistadores? Pues en los otros indios, en aquellos que viven esclavizados en las haciendas o que vagabundean o realizan los trabajos más duros en las ciudades y pueblos, Ernesto tan sólo encuentra un eco ya distante del nombrar mágico del indio y un llanto interminable por los dioses y el mundo perdidos.

—"Los incas están muertos", —le dice su padre ante las insistentes preguntas sobre el muro de piedra incaico. Pero Ernesto insiste en su búsqueda y encuentra los sonidos de esa lengua vencida en la voz de la María Angola, en el efímero silbido del *zumbayllu*, en las consignas rebeldes de las chicheras, en el sonido de los ríos profundos y en el canto de las calandrias. De éstas últimas dice: "...oía su canto, que es seguramente, la materia de la que estoy hecho, la difusa región de donde me arrancaron para lanzarme entre los hombres".

[4] José María Arguedas, *Los ríos profundos*. Buenos Aires, Losada, 1957.

Pero no sólo el conflicto define a su efímera guarida metafísica, tan efímera como el silbido del *zumbayllu*, sino que también debe enfrentarse a los moradores de los restos de la lengua indígena y a los hablantes de la nueva lengua; ellos, los otros —indígenas, mestizos y criollos—, no reconocen en él rasgo físico alguno o comportamiento identitario que lo vuelva aceptable; él es un necio que quiere permanecer en un código perdido, por ello le cierran el paso, abierta o discretamente, a las otras construcciones imaginarias. Ernesto es un extranjero, una criatura extraña —le dice el padre, director del internado— que solamente desea la muerte.

En *Los ríos profundos* una forma barroca de la afirmación de la vida es para aquellos que desesperadamente desean salir del drama profundo de su historia y escenifican otro drama, teatralizan una existencia vestidos con las variadas identidades sociales y políticas que, aunque en el aire, les asegura la sobrevivencia. Pero esa posibilidad le está negada a Ernesto. En Pedro Páramo tampoco hay lugar para las identidades; éstas se disuelven como se disuelven los personajes, que son sombras, y los recuerdos, que son sonidos.

Esa forma tan precaria, habitar en la lengua, que dio forma a la vida y la escritura del propio Arguedas, de Juan Rulfo, de César Vallejo, confirma y re-escribe la frase de la siguiente manera: "no existe otra manera de afirmar la vida que afirmando mi muerte", o en todo caso: "no poseo para expresar mi vida, sino mi muerte".

En esta tarde me gustaría recordar a nuestro querido Bolívar no solamente como un destacado intelectual y entrañable profesor, sino también como un nombre, y un hombre, que a lo largo de su vida estuvo habitado por esa pregunta sin respuesta: ¿quién soy?

FILOSOFÍA DE LA CULTURA
Y PERSPECTIVAS SOBRE EL ARTE

Bolívar Echeverría y la "mímesis festiva"

● **FEDERICO ÁLVAREZ**

Admirábamos, queríamos a Bolívar. Leíamos, estudiábamos, sus extraordinarios ensayos, sus libros fundamentales. En los últimos días he repasado con renovada admiración muchas de esas lecturas. Ha muerto, pero su vida será muy larga entre nosotros. Era un descubridor. Nos desveló espacios que sin él hubieran seguido escondidos. Pensamos muchas cosas que sin él no pensaríamos. Además, recordarle es una felicidad. Ya de lejos, sonreía. Fue sinodal en mi examen de doctorado, comprenderán que ése sea para mí un recuerdo imperecedero. Bolívar fue entonces, como siempre, brillante, penetrante, sencillo y sabio. Es una pérdida enorme. ¡Podría habernos dado todavía tantas cosas llenas de inteligencia, de reflexión poderosa, de sensibilidad afinadísima! Pasan los días y uno no se acostumbra a su ausencia.

Uno de sus últimos ensayos (el último tal vez) se titula "De la academia a la bohemia y más allá" y es una nueva, novísima aportación sobre las "vanguardias estéticas" en el "arte moderno". Apareció en *Theoría* el año pasado.[1] Al leerlo, empecé a recordar otros ensayos suyos, especialmente su "Introducción" a la edición de Itaca (2003) de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, de Walter Benjamin. En esa edición aparecen los valiosos apéndices que en la primera traducción al español de esa obra (realizada por Jesús Aguirre, para la editorial Taurus, y que tengo en mi biblioteca desde 1973) no aparecen. En esos apéndices, en el número 22, encontré el epígrafe que Bolívar pone por delante de su último ensayo. Y con él empezaré mi ponencia.

[1] Bolívar Echeverría, "De la academia a la bohemia y más allá", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 19. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, junio de 2009, pp. 49-62.

El epígrafe dice así: “El que imita hace que una cosa se vuelva presente. Pero se puede decir también que juega a ser esa cosa, tocando con ello la polaridad que se encuentra en el fondo de la mímesis. Walter Benjamin”.[2]

Sabemos que, por lo general, los epígrafes suelen ser enigmáticos; son una clave a descifrar, una pista que nos da el autor para empezar a poner nuestra reflexión en su carril; sabemos también por experiencia que el epígrafe nos obliga a un esfuerzo de intuición que no siempre suele ser fructífero; no obstante, otras veces, sin necesidad de aclaración alguna (que sería tanto como traicionar la misión misma del epígrafe) resultan bastante explícitos.

Es así como, en nuestro caso, Bolívar —con ese epígrafe tomado de Walter Benjamin— nos pone ya a pensar antes de que él empiece a escribir. Nos tira un lazo, nos pone en sintonía, nos propone un dilema. Un dilema que conocemos, con el que hace ya mucho tiempo que estamos confrontados, y en el que Bolívar nos sitúa como ante un nuevo escenario en el que va a mover, con mano maestra, las seductoras criaturas de su reflexión.

El epígrafe es, afortunadamente, muy claro. Cuando un pintor imita (o un novelista cuando describe), su modelo, su asunto, su referencia, la “cosa” (cuatro conceptos distintos y —por mucho que se discuta—, trasuntos de una sola realidad verdadera) “está ahí” (la descripción de Eugenia Grandet, de Balzac, o el retrato de María Asúnsolo, de Siqueiros). La palabra, la figura, nos presenta a la cosa. Pero el novelista, poeta, pintor, incluso el músico, puede también “jugar a ser esa cosa”, es decir, convertirla en máscara de sí mismo y, yo diría, ante la protesta de algunos, confundirse con ella, *expresarse* en ella (siguiendo mis ejemplos, Balzac en Eugenia Grandet, Siqueiros en María Asúnsolo).

En el primer caso, el objeto (el modelo, el asunto, la referencia, la “cosa”) se presenta como tal y el autor se oculta, se difumina; se le ve difícilmente, apenas iluminado por la luz de una flama diminuta, golpeando de noche el mármol (es como describe Flaubert a Miguel Ángel), o escribiendo sobre el papel (como en el caso del propio Flaubert) como

[2] *Ibid.*, p. 49.

si él mismo no existiera. No ha muerto el autor, como dicen Barthes y Foucault, pero no se le ve. El protagonista es "la cosa".

En el segundo caso el objeto es una excusa, un elemento que irradia valores que el artista —sólo él— es capaz de captar, y que le mueve a tomar corriendo la pluma o el pincel o el cincel, a abrir la tapa del piano, a acodarse en el restirador con un lápiz bien afilado en la mano, o a ponerse en pie y dar un giro en el aire. El artista adopta unas formas que conoce o que acaba de descubrir, y se manifiesta. Ante una de esas maravillosas mujeres en azul que pinta Matisse, una señora le dice: "Pero eso no se parece a una mujer". Y Matisse, paciente, le contesta: "No es una mujer, señora: es una pintura". Podría haber dicho: "Es yo". El protagonista es el creador.

Y Walter Benjamin nos dice que tal es "la polaridad que se encuentra en el fondo de la mímesis": la imitación es, por un lado, la cosa imitada y, por el otro, el artista que la imita para hacerse en ella. Reconocemos primero al objeto (al objeto que hay que conocer: lo concreto en la realidad, diría Hegel), y después al sujeto (el sujeto capaz de conocer, de poseer, de interpretar). Extremos *polares* que se unen (se encuentran, dice Benjamin, sin buscarse) en el seno mismo de la mímesis. Es toda una definición del arte: la unidad del *objeto* y del *sujeto*. Podemos añadir con Lukács: *totalidad*.

Ése es el tema de Bolívar Echeverría desde el título de su ensayo: "De la academia a la bohemia" (del objeto al sujeto, al arte de vanguardia) "y más allá"… Más allá: futuro imperfecto, forzosamente imperfecto, inacabado, invisible en el que, a partir de nuestro mundo catastrófico, Bolívar no tiene más remedio que confiar, casi desesperadamente, en una extendida "estetización salvaje".

Las "vanguardias artísticas" fueron una revolución de la época moderna. Bolívar se propone en este ensayo explicar en qué consistió esa revolución y cuál ha sido su valor y su destino.

A partir de la visión clasicista del arte como mímesis perfecta, Bolívar empieza por describir esa revolución vanguardista como una alteración arbitraria de las formas y colores alejándose del viejo concepto de representación en que se amparaba el naturalismo pictórico. En lugar de acercarse lo más posible a la semejanza con el modelo, los artistas de vanguardia (los impresionistas, en primer lugar, cronológicamente

hablando) se alejan de la similitud sin abandonarla. Pretenden un acercamiento no mimético sino "estético". No producir un conocimiento del objeto en tanto que tal, sino un conocimiento que, desprendido de la percepción verista, desemboque en un "desquiciamiento —dice Bolívar— del hecho mismo de representar".[3] En mi opinión, ese desquiciamiento presupone la irrupción de lo que podríamos llamar la "*idea* visual" (o verbal o sonora) sobre la "*imagen* visual" (o verbal o sonora), sin abandonarla; es decir, la irrupción del artista como *ideador*, como intelectual, dicho sea llanamente. ¿Es Stravinsky un intelectual? ¿Lo es Cézanne o Murnau? Lo son. Para unos esa idea (no la idea hegeliana que es en el gran arte revelación absoluta, sino la idea surgida de la "reflexión" humana, la de Mozart, la de Goya, la de Leopardi) nacerá de una duda elemental sobre la "reproducción" analítica, parte a parte, del modelo, y el artista preferirá un comportamiento "estético" en que precisamente se ponga de manifiesto ese comportamiento personal (que yo digo, *intelectual*, intencionalmente inacabado). Como diría Juan Ramón Jiménez, "dejadla ya, que así es la rosa", seguros de que "dejarla" es, precisamente, hacerla perfecta en su infinitud. Dice Bolívar: se trata de "una verdadera rebelión —retadora y escandalosa— contra el encargo o la encomienda determinante que la civilización moderna ha hecho al oficio de artista".[4] La sociedad moderna capitalista pide al arte una apropiación sensorial y placentera del mundo, paralela a la apropiación pragmática de la realidad que ella lleva a cabo a través del desarrollo industrial. Por el contrario, lo que hacen las "vanguardias" es —continúa Bolívar— cuestionar y hacer burla de esa apropiación simbólica del mundo "consagrada por la modernidad capitalista", y reivindicar, por encima del reduccionismo reproductivo, la "experiencia estética". ("No es una mujer, es una pintura".)

Esta actitud de desafío es inherente al arte y, por lo tanto, no nace con las vanguardias —dice Bolívar— sino que fue "la actitud que estaba secretamente en la base de la producción de los artistas más fascinantes, desde el Renacimiento hasta el romanticismo", "el acto de la representación o imitación de la realidad se encuentra subordinado

[3] *Ibid.*, p. 50.
[4] *Ibid.*, p. 51.

al modo en que se lleva a cabo”,[5] y ese modo, añadiría yo, no puede nacer sino del sujeto. Bolívar cita unas afirmaciones de Malevich que son, a este efecto, transparentes:

> Hay en la historia del arte a partir del Renacimiento un modo de producir objetos representativos de la realidad exterior a ellos, que exige un trabajo sobre la objetividad misma del objeto representado y que lleva a esa objetividad hasta el límite de la evanescencia. Es el trabajo que se distingue por debajo de las obras de estos artistas excepcionales. En efecto, la actitud rebelde al mandato que subordina lo estético a lo cognoscitivo nos es extraña a todo lo largo de la historia del arte en la época moderna; lo que sucede es que, de ser excepcional y no deliberada en los siglos anteriores, pasa a generalizarse y a volverse militante y programática a finales del siglo XIX.[6]

En este largo párrafo hay un momento —“el mandato que subordina lo estético a lo cognoscitivo nos es extraña”— que me pareció discutible, y más aún dicha por el *intelectual* Malevich. ¿No es la pintura de las vanguardias y aun la pintura abstracta, una forma de conocimiento de la realidad? La explicación de Octavio Paz —“hay una realidad aparte”— me parece radicalmente falsa. Realidad sólo hay una, y la pintura de la vanguardia no me parece ajena a su desvelamiento. ¿No es, pues, conocimiento?

Bolívar acude en mi ayuda, aunque lo hace abriendo otro frente nuevo (el del “desquiciamiento gozoso”) que va a ser central en su reflexión. Dice:

> Las vanguardias del “arte moderno” proponen un vuelco o giro de 180 grados en el *telos* del arte: de perseguir el conocer placentero de una apropiación cognoscitiva *inmediata* en la representación del mundo [este adjetivo, “inmediata”, añadido por Bolívar y que yo subrayo, me parece fundamental] pasan a buscar simulacros del mundo capaces de provocar un *desquiciamiento gozoso* [vuelvo a ser yo quien subraya] de la presencia aparentemente natural del mismo.[7]

[5] *Ibid*., p. 52.
[6] *Idem*.
[7] *Ibid*., p. 53.

Es decir, el carácter cognoscitivo del arte se rechaza sólo en tanto que inmediato (la inmediatez seductora del parecido directo, sin mediación, es decir, para mí, sin ideación, sin participación intelectual, pensante), pero Bolívar —y aquí está lo nuevo (no lo "novedoso" que siempre superficializa)— sobrepone a esa instancia reflexiva la aparición "de un desquiciamiento gozoso" con el cual redefine la esencia del arte desarrollando y renovando la vieja línea de Nietzsche. "La producción pragmática debe pasar —dice— al comportamiento del dispendio festivo". "Cambio de residencia. [El arte] abandona la academia y se adscribe a la bohemia". Estamos con Toulouse Lautrec en Le Moulin de la Galette, "donde la vida se libera de su compulsión productivista". "Más que moderno —dice Bolívar— es un arte alter-moderno".[8] El centro del arte es la *fiesta*: la antigua mímesis *inmediata* se convierte en una "mímesis festiva". Bolívar no oculta su deuda con el Nietzsche de los *Orígenes de la tragedia griega*, aunque no menciona ni una vez la tan manoseada pareja de términos mitológicos, lo apolíneo y lo dionisiaco porque, en verdad, Bolívar se mantiene siempre de este lado de la vida social. Pero, aun así, ahí está también su desembocadura en el mar inmenso y libre del éxtasis (el arte como acto de catarsis después de la represión) un "modo de ser de la existencia humana de jerarquía perfectamente equiparable, si no es que superior, a la del modo de ser no festivo".[9] (Es decir, hay, claro, un modo de ser no-festivo perfectamente plausible: ¿el de Kant, el de Darwin, el de Kafka, el de Orozco?) En realidad, Bolívar se nos fue sin dejarnos perfilada su idea de la mímesis festiva, de la "estetización salvaje". Podríamos decir, acaso, que lo festivo es una derivación concreta y moderna (aunque imprecisa, según veremos) de lo dionisiaco (antisolemne diría Monsiváis), en las antípodas de lo sagrado. Y para distanciarnos de toda dimensión ritual de la fiesta, Bolívar traerá a colación al *homo ludens* de Huizinga. Con una imagen muy gráfica, hace que la fiesta se conecte con el juego "como el segundo tubo de un telescopio lo hace con el primero", pero en un nivel "superior".[10]

[8] *Idem*.
[9] *Idem*.
[10] *Ibid*., p. 55.

Bolívar Echeverría siempre tendió sus redes en un espacio muy selectivo, pero muy extenso y abarcador que incursiona hasta las últimas fronteras de la cultura occidental. Ahí están Nietzsche y Huizinga dándole a abrir a él esa ventana, a través de la cual ve las manifestaciones del arte moderno como un juego, como una fiesta.

Esta última caracterización del arte como un acto festivo lo une también con la carnavalización de Bajtín. Si no lo menciona es porque no estaba sino empezando a reflexionar sobre este tema que dejó a medio camino.

"Las normas de la existencia pragmática —afirma Bolívar— parecen suspendidas, fuera de vigencia, reemplazadas temporalmente por otras instancias imprecisas [...] Es un 'mundo aparte' [un 'mundo al revés', dice Bajtín, pero a partir de lo real]", "una desrealización teatral de lo real": "lo informe está adquiriendo forma [en la fiesta] y lo indecible está volviéndose decible; de cuando la objetidad y la sujetidad están fundándose".[11] Es el epígrafe de Benjamin al que nos referimos al principio.

La idea del arte festivo no borra la relación del arte con la vida social porque Bolívar lo define como una condición *sine qua non* de la existencia productivista social capitalista, la cual, por su parte, lo reprime porque es su réplica disidente: frente al ahorro capitalista-protestante, el consumo dispendioso de los "bienes terrenales". Creo que lo decía Berenson (aunque en un sentido sólo espiritual): disponemos de un capital infinito de arte en bibliotecas, galerías y salas de concierto, que derrochamos a manos llenas. Ese derroche es una fiesta perenne, pero condicionada por la producción social que paradójicamente la reprime. Es la relación —la más lejana entre todas ellas, dice Benjamin— entre la base económica y la superestructura.

El arte no es sólo goce; pero podría no dejar de serlo (¿no hay, acaso, también, una vanguardia no festiva, dolorosa o pesimista?) Cuando en la segunda mitad del siglo XIX (y aún, en muchos países, en el XX) se luchaba por la jornada de trabajo de ocho horas, los obreros repetían la consigna de Lasalle: ocho horas de trabajo, ocho horas de descanso y ocho horas de ocio: los "tres ochos" famosos en la historia reivindi-

[11] *Ibid*., p. 54.

cativa de la clase obrera. Con la jornada de trabajo de ocho horas, los trabajadores ganaban ocho horas de ocio.

Muchos líderes sindicales, los laboristas ingleses, los anarquistas españoles, los socialistas franceses y alemanes propusieron que esas ocho horas de ocio fueran ocupadas por el estudio y la formación ideológica. No era exactamente esa la idea que tenía Marx del ocio. Por supuesto que el ocio se podía ocupar en el estudio, pero sólo si había en ello un peculiar sentido del placer. La preocupación capitalista por el ahorro y la austeridad moral, que Weber había identificado con el protestantismo, la ve Marx como una actitud antivital que le irrita y de la que se burla:

> Cuanto menos comas o bebas; cuantos menos libros leas; cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna; cuanto menos pienses, ames, teorices, pintes, charles…, más ahorras, mayor se hace tu tesoro, un tesoro que ni las polillas ni el polvo podrán devorar…, tu capital. Cuanto menos eres, más tienes. Cuanto menos exteriorices lo que llevas en tu interior, lo que eres, mayor se torna tu vida.

Y en otro lugar:

> [...] en todas las ocasiones en que están juntos los trabajadores socialistas franceses, cosas tales como fumar, beber, comer, etc., no son ya medios para alcanzar la unión. La asociación y la conversación son ya un fin, son bastante para ellos. Y la nobleza del hombre brilla sobre nosotros cuando surge de su cuerpo cansado después del trabajo.

De estos y otros párrafos semejantes sacó Pablo Lafargue, yerno de Marx, los elementos ideológicos para escribir su interesante libro (aunque hoy nos resulte tan insuficiente) sobre *El derecho al ocio* (que en ocasiones se ha traducido como *El derecho a la pereza*).

Bolívar enriquece, con una visión teórica muy profunda y muy obvia, muy convincente (como él era: siempre subrayando la frase con el gesto, con la seguridad de lo hondamente pensado), enriquece, repito, estas tesis marxistas que pueden parecer facilonamente hedonistas. En un lugar dice, casi traduciendo a Marx, que "los hechos artísticos son como burbujas o instantes de dispendio improductivo, injustificado, lujoso".

(Dispendio contra el ahorro capitalista del que se burlaba Marx.) Con una escritura excelente, de verdadero maestro, nos devuelve al estilo magno que resuena a veces en el Marx de los *Manuscritos*. Dice Bolívar:

> El arte re-naturalizado […] es como un brote excepcional en medio del *continuum* rutinario de la existencia cotidiana, pragmática y productivista; un brote que debe desvanecerse para que el otro comportamiento básico del ser humano, el comportamiento orgánico o automático, retorne dialécticamente, y él se convierta de nuevo en motivo de añoranza.[12]

Parece que leo a un poeta. (Alguna vez me he preguntado si Bolívar no habría escrito poesía en algún momento de su vida. Pero de lo que no tengo duda es de que, con mucha frecuencia, resuena en su prosa, la calidad señera de un gran pensador, de un gran escritor.)

"El arte —sigo citándolo, a grandes saltos, con envidia— se autoafirma como una mímesis de segundo grado, que no imita la realidad sino la desrealización festiva de la realidad".[13] No hay aquí irrealismo o culto fantasmático más o menos romántico, porque "la desrealización estética [...] emerge del objeto práctico, en la medida en que ha sido convertido en una repetición mimética del objeto festivo".[14] Ése es el arte de la vanguardia desde Miguel Ángel.

Ya cercanos al final del ensayo uno se hace algunas preguntas que Bolívar adivina y que lo obligan a hacer "dos observaciones finales" sobre su tema central que podemos definir, con palabras del propio Bolívar, como "la reactualización de la actividad artística como una mímesis de la mímesis festiva".[15]

Primera observación final: El "arte moderno" es "propiamente moderno" en la medida en que es otra modernidad que supera y sustituye a la conocida. (¿Transmodernidad?) Y esa rebelión contra la modernidad capitalista es una ruptura radical hasta con los rasgos más elementales de la "forma natural" arcaica. Bolívar se refiere a "la belleza". Llega a

[12] *Ibid*., p. 56.
[13] *Ibid*., p. 57.
[14] *Ibid*., p. 57, nota 7.
[15] *Ibid*., p. 59.

profanar —dice—, desacatar, y hacer burla del canon que refleja el ideal de perfección de esa "forma natural", en la medida en que alcanza a poner en duda y relativizar su definición práctica de la "belleza". Y pone el ejemplo que lo rubrica: "La 'fealdad' de una 'señorita de Avignon' no es para los artistas de vanguardia un obstáculo, sino, por el contrario, el mejor de los accesos a la experiencia estética".[16]

Segunda observación final: es la observación que nos devuelve a la "Introducción" de Bolívar a la edición de Itaca de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, a la que hicimos referencia al principio.

Allí, Bolívar defendía a Walter Benjamin de las críticas (e incluso, de las censuras) que Adorno y Horkheimer se permitieron hacer en alguno de sus trabajos. ¿Por qué? Walter Benjamin seguía pensando firmemente en la derrota del nazismo y en la victoria de la revolución anticapitalista. Espera, al menos, una sociedad poscapitalista, no-capitalista. Y creía que el arte de vanguardia tendría su lugar en esa sociedad triunfante. Y Bolívar titulaba su introducción —recordemos— "Arte y utopía". Ahora, en 2009, retoma aquel prólogo de 2003 y, con él, la tesis benjaminiana. Y ya no precisamente en clave utópica. Bolívar cree que la vanguardia de ayer resurge en un arte disparatado y "salvaje". ¿Cuál otro?

El comunismo, a mediados del siglo XIX, pretendía

> [...] una revolución capaz de sustituir el modo capitalista de reproducir la riqueza […] por otro modo en el que, dentro de la abundancia de bienes, que ya es alcanzable, prevalezcan la libertad, la igualdad y la fraternidad. […] Ese movimiento se ubicaba en la dimensión extraordinaria de lo político […] para volver a fundar las formas elementales de la convivencia humana.[17]

En ese mismo camino, los revolucionarios políticos se encontraron con los revolucionarios del "arte moderno". El acontecimiento de la revolución se encontraba "en una relación mimética" con "el modo festivo de la existencia humana". Y, al mismo tiempo, este modo moderno del

[16] *Ibid*., p. 60.
[17] *Ibid*., p. 61.

arte “necesitaba que una revolución se realizara también en la vida”. El “arte profesional” tenía que dejar de serlo y con su “‘destructividad’ implacable”, salir a la vida cotidiana en la que dialécticamente habría de encontrarse con la revolución que lo hacía posible y a la que había contribuido. Era una coincidencia esencial.

Pero, las vanguardias se encontraron históricamente agotadas tras la Segunda Guerra Mundial. El posterior fracaso del comunismo coincidía con el de su nervio “revolucionario”. La industria cultural había logrado integrarlo en su funcionamiento. Convirtió el “arte de la ruptura” —y aquí hay una clara alusión a Octavio Paz— en un arte de la “tradición de la ruptura” que vuelve “a la academia restaurada” como “academia de la no academia”.

Sólo queda la sobrevivencia de un arte de la fiesta. Un arte desconcertado, desasistido, disperso, improvisado, pero no anulado. Lo dice Bolívar del modo tajante, ríspido, irritado con que lo planteó el desesperado Walter Benjamin hace setenta años, en el momento mismo del auge del nazismo: una extendida “estetización salvaje” de la vida cotidiana. “No todo está perdido”, termina Bolívar. Es decir, si el arte ha de volver a ser un arte moderno, actual, revolucionario ha de ser un arte de la fiesta, ha de volver a ocupar las ocho horas del ocio de los trabajadores.

En su introducción a *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Bolívar cuenta una anécdota de Walter Benjamin acosado por su gran amigo Gerschom Scholem. Éste se quejaba —como nosotros— de no encontrar un nexo filosófico entre las tesis de Benjamin sobe la “decadencia del aura” y sus elucubraciones —decía— marxistas acerca del nuevo arte. Y Benjamin le contestó: “El nexo filosófico que no encuentras entre las dos partes de mi trabajo, lo entregará, de manera más efectiva que yo, la revolución”. Creo que, con Bolívar Echeverría, en la situación catastrófica actual del mundo, en modo alguno menor que la del 1938 en que ocurrió esta conversación patética, tendríamos que preguntarnos: ¿y cuál es la otra alternativa?

En torno a *Definición de la cultura*

● **IVÁN CARVAJAL**

Bolívar Echeverría elabora su compleja idea de cultura a lo largo de su obra, por lo que habría que considerar *Definición de la cultura*, libro publicado en el año 2001 y reeditado en 2010,[1] como el lugar en que expone esa idea de modo sistemático. Al aceptar la invitación que me hicieran los organizadores del seminario dedicado al pensamiento de Echeverría en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para comentar *Definición de la cultura* tenía presente la evocación del maestro y del amigo que departía con nosotros en los seminarios extraacadémicos que se organizaban durante sus tan esperadas visitas a Quito, y en los cuales seguíamos con avidez el avance de sus investigaciones.

Los dos primeros seminarios que nos permitieron iniciar esa interlocución con Bolívar Echeverría tuvieron que ver con el discurso crítico de Marx y con la definición de la cultura. En el casi desierto territorio de los estudios filosóficos en el Ecuador, su país de nacimiento, por fuera de los ambientes formales universitarios, cada llegada de Echeverría fue para nosotros un acontecimiento que no se reducía a la incitación para abordar cuestiones teóricas, sino que sobre todo nos servía de aliento y sostén en un ambiente extremadamente hostil al rigor y la libertad que demanda el pensamiento crítico. Como señalé en un acto de homenaje que se celebró luego de su muerte en FLACSO de Quito, los

[1] Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*. México, Itaca/UNAM, 2001 [2a. ed.: FCE/Itaca, 2010]. En la nota preliminar el autor aclara que el texto es la "transcripción corregida de las lecciones de 'Introducción a la cultura' que impartí hace ya veinte años [hacia 1980] en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México".

ecuatorianos debemos reconocer que Bolívar Echeverría encontró en México y en la UNAM el lugar en el que pudo llevar a cabo su actividad intelectual, y en este sentido él es un pensador mexicano, aunque por otra parte sea cierto que jamás rompió los vínculos emocionales que le ligaron a su país de nacimiento, lo que nos permitió a unos cuantos ecuatorianos seguir de cerca sus trabajos durante cuatro décadas. Este artículo es apenas una aproximación inicial a la idea de cultura que construyó Echeverría en conexión con los aspectos fundamentales de sus elaboraciones teóricas: la comprensión de la modernidad, la crítica de la forma capitalista de la reproducción social, la indagación sobre las posibilidades de emancipación humana en el presente.

I

Al releer hoy *Definición de la cultura* resalta, desde su compleja articulación, una serie de aspectos teóricos en torno a la cultura, lo político y lo estético que convendría ponerlos nuevamente a consideración.[2] En ese libro, que aparece como un "breviario", como apuntes de cursos, se anuncian algunas de las tesis que conducirán la investigación de Echeverría hasta ese núcleo potente e innovador de su pensamiento que constituyen las quince tesis sobre "modernidad y capitalismo",[3] la comprensión de lo barroco no solamente como un estilo artístico sino ante todo como uno de los *ethe* de la modernidad,[4] la valoración del mestizaje latinoamericano por las posibilidades que contiene para una alternativa frente a la modernidad capitalista y, por último, la norteamericanización actual de la modernidad, es decir, la norteamericani-

[2] Dado que en este ensayo se intenta destacar más bien el sentido político implícito en algunas tesis de *Definición de la cultura*, no se abordará en él el aspecto estético al que Echeverría dedica un capítulo que por sí mismo merece un análisis detenido, "El juego, la fiesta y el arte".

[3] B. Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 133-197.

[4] B. Echeverría, comp., *Modernidad, mestizaje cultural y* ethos *barroco*. México, UNAM/El Equilibrista, 1994; B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998.

zación cultural de nuestros días.[5] Desde luego, esta concreción de su pensamiento se sustenta en lo que es la constante de toda la actividad intelectual de Echeverría: la crítica del capitalismo, la crítica de la enajenación del sujeto social en su producto, el capital.

Planteada así la cuestión, *Definición de la cultura* constituye lo que puede considerarse un enorme esfuerzo de síntesis y de aprehensión crítica de la filosofía y las ciencias humanas modernas, que su autor inicia en la época de sus estudios universitarios en Alemania en los años sesentas y que culmina hacia mediados de los años ochentas del siglo pasado. Es un periodo que está claramente signado por la última revolución de Occidente y su derrota: la de 1968. Se puede considerar que durante este periodo de formación, Echeverría requiere apropiarse del pensamiento europeo como condición previa para enfrentar lo que sin duda es el núcleo de su propia apuesta teórica: pensar la peculiaridad de América Latina en la historia moderna, más allá de lo que habían sido las propuestas elaboradas hasta los años setentas del siglo pasado, es decir, más allá de lo que se englobó bajo la etiqueta de teoría de la dependencia.

Esa síntesis y aprehensión crítica, que explora la ontología de Heidegger, la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin), la filosofía de Sartre, que se extiende luego hacia la lingüística, la semiología y la antropología estructuralistas (Saussure, Hjelmslev, Jakobson, Benveniste, Lévi-Strauss, Barthes), hacia el psicoanálisis (Freud), la historia (Braudel, Wallerstein), y que permanece abierta a las incitaciones del ámbito estético (el arte, la poesía, la fiesta, el erotismo —Bataille) tiene su eje en lo que Echeverría denomina "discurso crítico", esto es, en la tradición del pensamiento de Marx (particularmente *El capital*) y de algunos de los marxistas europeos del siglo pasado, Lukács (*Historia y conciencia de clase*), Rosa Luxemburgo, Korsch, Bloch, Lefebvre. La síntesis que procura Echeverría es el resultado de una lectura atenta y no dogmática que expone en cursos y seminarios, luego en varios artículos y, por último, en tres libros que

[5] B. Echeverría, "La 'modernidad americana' claves para su comprensión", en B. Echeverría, comp., *La americanización de la modernidad*. México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América del Norte/Era, 2008.

resumen ese proceso de aprehensión y síntesis: *El discurso crítico de Marx*, *Definición de la cultura* y *Valor de uso y utopía*.[6]

Esta condición de materiales dedicados a la actividad profesoral es evidente en *Definición de la cultura*: tanto el título como la organización del material en siete "lecciones" y dos "digresiones", que bien pudieron llamarse "excursos", dan cuenta de su carácter de notas de clase, de una redacción de textos para ser leídos, comentados y discutidos en el desarrollo de los cursos y seminarios. Se trata, por consiguiente, de un libro que debe su composición a los protocolos de la actividad universitaria, si se quiere, "escolar", pero que sin embargo permanece abierto al examen crítico y destinado a incitar la interlocución. No puede pasar por alto el título del libro, pues hay en nuestra época una especie de reticencia frente a las "definiciones", que en filosofía o en ciencias humanas parecen cristalizar los conceptos, haciéndoles perder hasta cierto punto la riqueza de contenido que pueden alcanzar en el curso de la meditación o del diálogo. Sin embargo, el pensamiento de Echeverría es ajeno a las simplificaciones, por lo que en su caso "definición" ha de entenderse como construcción de un *concepto* que involucra relaciones complejas entre distintas dimensiones que configuran las formas históricas concretas de reproducción social, o de las dimensiones que parecen genéricas dentro de las distintas concreciones de lo humano.

Se puede ubicar el punto de partida de la investigación de Echeverría en dos observaciones que aparecen en la Lección I, titulada "La dimensión cultural de la vida social". La primera de ellas se refiere a la relación en apariencia disfuncional que tienen las técnicas en algunas comunidades premodernas en las cuales no siempre se utilizan las potencialidades inscritas en las técnicas o en los instrumentos para resolver sus necesidades, por ejemplo, la no utilización en un empleo "productivo" de la rueda por los teotihuacanos o de la pólvora por los

[6] B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. México, Era, 1986; *Definición de la cultura*, y *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998. Echeverría publicó estos tres libros en fechas bastante posteriores a la exposición de sus contenidos en seminarios y cursos; algunas versiones previas de los ensayos que se recogen en ellos aparecieron en revistas.

chinos,[7] y la segunda, a las "posibilidades de transformación del mundo institucional", que tampoco se actualizan de la misma manera en la historia; "por ejemplo, dice Echeverría, lo que podríamos llamar la puesta en práctica de la doctrina cristiana en Europa",[8] esto es, la diferencia entre las formas del cristianismo en el norte y en el sur de Europa, que devendrá en la época moderna en la diferencia entre protestantismo y catolicismo, con las consiguientes consecuencias culturales relacionadas con dos formas de la modernidad, del capitalismo y de la organización política de las sociedades. Lo mismo acontece con la democracia, con el "socialismo real": "¿ha sido la misma cosa en Alemania o en China que en Rusia o en Cuba?".[9] Las distintas formas en que se configuran los sistemas de necesidades y de capacidades para su satisfacción, es decir, las modalidades históricas concretas de la reproducción social, y las distintas formas de configuración del mundo institucional, tendrían que ver con lo que Echeverría denomina *dimensión cultural*. Ésta es la tesis fundamental del libro.

Echeverría pasa una breve revista a las diferentes definiciones de "cultura" elaboradas por la filosofía europea moderna y por la antropología,[10] y las consiguientes oposiciones o demarcaciones entre cultura y naturaleza, y entre cultura y civilización, para poner en evidencia que todas ellas se refieren a aspectos parciales de lo que en realidad requiere una comprensión crítica y totalizadora que permita dar cuenta de la diferencia inherente a las concreciones de lo humano. En una nota a pie de página relativa al origen del término en Roma aclara que "cultura" debería asociarse más bien al concepto griego de *ethos* (hábito, costumbre, morada, refugio) que al concepto de *paideia* ("crianza de los niños", W. Jaeger),[11] aclaración de doble importancia por sus consecuencias en el proceso de investigación que emprende: 1) dentro del contexto del libro, porque guiará la propia construcción conceptual de la *dimensión*

[7] B. Echeverría, *Definición de la cultura*. México, FCE/Itaca, 2010, p. 21. En adelante, se citará esta obra de acuerdo con esta edición.

[8] *Ibid*., p. 22.

[9] *Ibid*., p. 3.

[10] *Ibid*., pp. 26-40.

[11] *Ibid*., pp. 27-28.

cultural de la vida social, y 2) en la vía de sus tesis sobre "modernidad y capitalismo", porque sustentará su planteamiento sobre el cuádruple *ethos* o la diferencia entre las cuatro formas de la modernidad (capitalista) correspondientes a cuatro *ethe*, o cuatro dimensiones culturales que configurarían las distintas modalidades que podrían considerarse en la modernidad.[12] Más aún, Echeverría señala que esta dimensión cultural corresponde a las diversas concreciones de *lo político* que es peculiar al animal humano.[13]

Podríamos decir que Echeverría, luego de su lectura de *El capital*, orientada a destacar la perspectiva crítica de Marx frente a la economía política, se centra en la teoría de la enajenación, lectura que culmina con la publicación de *El discurso crítico de Marx* (1986), y advierte la necesidad de articular el discurso crítico (o "discurso de la revolución comunista") con una teoría sobre la dimensión cultural de la vida social, que ha venido desarrollándose en otros ámbitos teóricos y discursivos: la ontología fenomenológica, la antropología, la semiología. Esta posibilidad de integración de aspectos teóricos que proceden de ámbitos tan disímiles se sustenta en la atención que Echeverría brinda al valor de uso del producto del trabajo, es decir, al aspecto concreto determinado no sólo por la necesidad humana, sino por la capacidad técnica, instrumental, de producirlo (campo instrumental), y portador, por otra parte, de una dimensión semiótica en la medida en que todo objeto resultante de un proceso de producción (objeto práctico para el consumo individual o el consumo productivo, instrumento) lleva inscrito en su forma un determinado sentido, o si se prefiere, cierta significación o "mensaje" sobre su utilidad, lo que inserta al objeto en los procesos de comunicación e interacción que se realizan entre los sujetos sociales.[14]

Si *El capital* se inicia con el análisis de la mercancía, no es menos cierto que Marx de inmediato pone entre paréntesis el valor de uso, el componente de la mercancía relacionado con el trabajo concreto, puesto que su investigación se orienta hacia la valorización del valor,

[12] B. Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *op. cit.*, tesis 7, pp. 163-167.

[13] B. Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 59-60.

[14] *Ibid.*, pp. 73-87.

es decir, hacia el componente "abstracto" de la forma mercancía que finalmente deviene en capital. Con ello, se podría decir, Marx deja de lado la dimensión cultural que estaría vinculada a la concreción del valor de uso, puesto que su investigación tiene por objeto la relación social capitalista, la subsunción del trabajo concreto a la valorización del valor. Lo que está ausente o puesto entre paréntesis en el discurso crítico de Marx, la teorización del valor de uso, aparece como tema esbozado, pero en cierta forma eludido en la ontología fenomenológica bajo la forma de pregunta por la técnica, y de manera más directa surge tematizado en ciertas elaboraciones de la semiótica estructural (por caso, en Baudrillard y Moles).

Junto a este "giro" hacia el valor de uso hay en *Definición de la cultura* un desplazamiento que se opera desde "la política" hacia "lo político". Este desplazamiento es digno de particular atención, puesto que atraviesa la obra entera de Echeverría, quien, por decirlo de alguna manera, puso entre paréntesis "la política" dentro de su investigación, a pesar de que toda ella se oriente hacia la consideración de "lo político". No hay, en efecto, en la obra de Echeverría una incursión teórica sobre el poder, el Estado, las relaciones de poder y menos aún sobre la lucha de clases. Hay, desde luego, referencias a situaciones en que pueden verse las consecuencias del ejercicio del poder, pero en rigor el concepto de poder, y con ello, las relaciones de poder y los discursos sobre el poder, resultan hasta cierto punto ajenos a su pensamiento, lo cual parecería consecuencia de la puesta entre paréntesis de *la política*, si por ésta entendemos la confrontación por el control de los dispositivos sociales de poder y el ejercicio del poder mediante el uso de esos dispositivos. Frente a la política, *lo político* daría cuenta de la especificidad de la condición humana, que tiene que ver tanto con la posibilidad de múltiples concreciones individuales y colectivas, de formas de realización de las formas de sociabilidad, como con la permanente apertura hacia la transformación, que es lo que implicaría la libertad, que es pensada por Echeverría en la línea de Heidegger y Sartre, con la configuración de la "sujetidad" del sujeto social.

> El sujeto social no puede sino cambiarse a sí mismo […] No hay la posibilidad de un verdadero automatismo —ni animal ni ciber-

> nético— en el sujeto social. El ser humano está, como le gustaba decir a Sartre, "condenado a su libertad", obligado a modificarse a sí mismo, aunque sea para ratificar su forma tradicional. Tiene ante sí la "materia" que le corresponde transformar, su propia socialidad; una materia cuya peculiaridad está en que exige de él a cada paso que la sostenga en su figura o que la ponga en otra.[15]

Y añade en nota a pie de página: "'Libertad', dice Heidegger, es 'libertad para fundar', para trascender la legalidad dada inventando una nueva, para inaugurar una necesidad que pone como contingencia a la necesidad anterior". Lo político sería entonces la condición humana que trasciende el ámbito animal (transnaturalización, dirá Echeverría) que se configura en la forma específica que adquieren la relación de los individuos entre sí dentro de una configuración social y la relación con el (lo) Otro (es decir, la naturaleza y otras concreciones de lo humano de las que se distingue), y que se articula en torno a los procesos semióticos. Lo político tiene que ver con la configuración de las distintas posibilidades de humanidad, de sociabilidad, que están dadas por la libertad, que es parte esencial del ser humano.

El desplazamiento desde la política hacia lo político quizá se vincule con la constatación de la clausura histórica de la vía revolucionaria comunista que es visible a partir del ascenso del nazismo y la deriva autoritaria del stalinismo (en los años treintas), que culmina en la Segunda Guerra Mundial; con la limitación de la vía reformista socialdemócrata que a partir de la toma del poder político no había producido una transformación real de la modernidad capitalista,[16] con la derrota del movimiento revolucionario del 68, y desde luego con el fracaso político de América Latina.[17] Este fracaso de las transformaciones posibles de la modernidad que podían haberla conducido hacia alguna forma no capitalista, podría deberse a que se había ignorado la dimensión cultural de los procesos sociales. La inclusión de esta dimensión cultural complejiza lo que podría entenderse por "revolu-

[15] *Ibid.*, p. 61.
[16] *Ibid.*, p. 160.
[17] *Ibid.*, p. 163.

ción" o incluso lo que cabría comprender por "política" en un sentido que amplíe las posibilidades de salir hacia una forma de modernidad no capitalista; no cabría reducir la política a las acciones destinadas a la toma del poder y al cumplimiento de un determinado programa, de un plan, que en última instancia continuaría inscrito en la orientación productivista "occidental" (aunque a veces recurra a componentes de la orientación productivista "oriental", como el uso masivo de fuerza de trabajo, que fue lo que aconteció en China), sino que habría que pensar, como momento teórico de cualquier posibilidad de transformación, en la densidad "cultural" de las configuraciones sociales concretas. De ahí la importancia que reviste para Echeverría la consideración de los *ethe* de la modernidad capitalista.

II

Si la transformación de la forma de sociabilidad es inherente a la condición humana, si en ella radica la libertad del sujeto social, y si la forma específica en que se concreta la sociabilidad depende de la dimensión cultural, queda abierta una cuestión teórica a la que se debería responder: ¿cómo se articula esta dimensión cultural?, ¿cómo se articulan los procesos semióticos dentro de los procesos de la reproducción social, vale decir, de la reproducción de una forma específica de lo humano? Echeverría encuentra respuesta a esta compleja pregunta en la homología estructural que existiría entre el proceso de reproducción social (la articulación de los procesos de producción y consumo) tal como lo esboza Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política (Grundrisse)* y el proceso de comunicación que describe Jakobson.[18] Esta homología estructural permite articular dos "modelos" genéricos, el proceso de reproducción social y el proceso de comunicación. Echeverría muestra que en su forma más general y abstracta es posible superponer los dos modelos y establecer la correlación entre sus distintos componentes. A partir de esta homología estructural, se

[18] A esta homología dedica Echeverría la "Lección III. Producir y significar", en *ibid.*, pp. 71-107.

pueden dar dos pasos más: 1) establecer la homología estructural entre valor de uso y mensaje, y 2) considerar el valor de uso y el mensaje como signos, y por consiguiente establecer la distinción formal en ellos de los dos planos, significante y significado (Saussure), o los planos de la expresión y del contenido en cada uno de los cuales cabe distinguir entre sustancia y forma (Hjelmslev). Todo lo cual permite finalmente contar con un dispositivo básico para pensar la dimensión cultural en sentido "político",[19] pues se cuenta así con los elementos que permiten correlacionar la interacción e intercomunicación entre sujetos, posibilitadas éstas y normadas por códigos (de los sistemas semióticos, que incluyen el campo instrumental, el sistema de objetos prácticos), que se dan a través de medios o canales físicos y que se concretan en mensajes, signos y objetos prácticos, valores de uso, en suma. La semiótica estructuralista permite así construir un modelo de la reproducción social genérico que comprende la producción y consumo de signos y de objetos prácticos.[20] A partir de este modelo genérico, Echeverría se propone responder a cuatro preguntas correlacionadas: ¿qué es la libertad?, ¿qué es la individualidad concreta?, ¿qué es la identidad?, ¿cuál es la relación de lo humano con lo Otro —la naturaleza, las otras comunidades humanas, las otras formas de vida: los animales?

En esta articulación entre los procesos de reproducción material y de comunicación, es decir, finalmente, de los procesos semióticos, y la consiguiente apertura a la transformación inserta en la concreción de las formas que adquieren por la capacidad para modificar los códigos, radicaría la "diferencia ontológica" que se establece entre la condición animal y la condición humana, la "transnaturalización" que constituye lo humano.[21] La definición aristotélica del hombre como animal político es concebida por Echeverría a partir de los procesos semióticos, y concretamente de la tensión que se establece entre lengua y habla, entre

[19] *Cf.* "Lección IV. La concreción de lo humano", en *ibid.*, pp. 111-126.

[20] Se podría establecer un modelo ligeramente diferente a partir de la semiótica de Bajtín, que ofrece la ventaja de destacar la "creatividad" implícita en la comunicación, en el uso del lenguaje, con la consiguiente modificación de los códigos.

[21] Para una consideración crítica de esta noción, veáse Carlos Oliva Mendoza, *El artificio de la cultura*. México, UNAM, 2009, pp. 19-31.

código y uso. Esta tensión daría cuenta de la posibilidad de transformación, puesto que mientras el animal reitera los códigos, el hombre entra en tensión con ellos y los modifica. En la "transnaturalización", en el salto de la animalidad (mera reiteración de los códigos) a la posibilidad humana de transformación, se conjugan la particularidad o singularidad de las formas de concreción de lo humano con la universalidad de esta condición de ruptura, de metamorfosis, que es la libertad. Esta "transnaturalización", a juicio de Echeverría, es "traumática"; más aún, siguiendo una línea de pensamiento que vincula la libertad con el mal, dice:

> La "monstruosidad" fundamental —lo "radicalmente malo" de lo que hablaba Kant— que introduce el mundo de lo humano en ese devenir consiste en esa ruptura o *décalage* —que es el lugar de la libertad— entre lo estipulado y su ejecución; consiste en la anulación ("nadificación") del paraíso de la animalidad. "Ser como Dios", trascender la naturalidad, hacer de ella apenas la plataforma de partida de otra necesidad —una necesidad contingente, artificial—: ésta es la *hybris* de lo humano, su "pecado original".[22]

III

La individualidad concreta se sustenta en la reciprocidad: concreto es el individuo que está comprometido en una historia de interacciones en la que se constituye como tal.[23] Pero esta idea de lo concreto de la existencia humana es, por otra parte, un corolario de la tesis acerca de la libertad como condición específica de dicha existencia:

> Esta idea de lo concreto de la existencia humana, que es un corolario de la tesis acerca de la libertad como condición específica de dicha existencia, corresponde a un ser humano individual que no necesariamente coincide con el individuo biológico, con un ejemplar de la especie *homo sapiens*. Al ser el resultado asumido de un juego de

[22] B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 131.
[23] *Ibid*., p. 111.

> reciprocidades, el individuo concreto puede individuarse lo mismo en el aislamiento que en pareja, lo mismo en grupos pequeños de congéneres dotados de una identidad muy consistente que en otros más o menos amplios, de una identidad más bien difusa. Su individualidad será concreta en la medida en que sea capaz de percibir como efectiva la presencia de ese juego de reciprocidad y de intervenir de alguna manera en él.[24]

El “juego de reciprocidades” sólo puede tener lugar en el elemento del proceso de reproducción social, de producción y consumo de signos (palabras y objetos prácticos), o con mayor precisión, dentro de los infinitos procesos de intercambio e interacción que implica la reproducción social. Sólo en esos procesos es posible la concreción de la individualidad, sólo en ellos se alcanza la concreción de la existencia humana. Lo notable de este pasaje es, sin embargo, el desplazamiento de esa forma de individuación concreta desde el “ejemplar de la especie *homo sapiens*” hasta el individuo inscrito en distintos contextos de reciprocidad. Gracias a ello, la identidad no es pensada como una condición estable del sujeto, sino que dependerá de los contextos de interacción, de reciprocidad, de mutua modificación en los procesos de reproducción de la forma social. La libertad (Echeverría, como hemos visto, sigue a Sartre en cuanto se refiere al tema de la libertad) aparece en este sentido vinculada por una parte al compromiso, a la interacción con el (lo) otro, y a la vez como posibilidad de metamorfosis implicada en esa interacción.

Pero, ¿en qué radicaría esta posibilidad de metamorfosis? ¿Qué es lo que hace posible que la interacción, la reciprocidad, que no obedecen en estricto sentido a la voluntad de los sujetos, de los individuos, devenga en metamorfosis de la forma social? Nuevamente volvemos aquí sobre la homología del proceso de reproducción social y el proceso de la comunicación. De una parte, está la tensión entre satisfacción y escasez, en el ámbito de la reproducción social (el proceso de producción y consumo), que implica tensión entre los sujetos y sus condiciones técnicas de apropiación de lo otro (la naturaleza) y la resistencia “ma-

[24] *Ibid.*, pp. 111-112.

terial" de este otro (naturaleza) a la apropiación por la forma concreta de lo humano. Y por otra parte, la tensión entre sujetos y códigos en la emisión y recepción de mensajes. La libertad radicaría entonces en esta peculiaridad del "animal humano" de modificar la relación con lo otro (naturaleza), con las condiciones "materiales" y "simbólicas" del mundo de la vida, y consigo mismo, que brota de estas tensiones y que está determinado por la in-satisfacción esencial del animal humano con la forma de su autoproducción.

Si la concreción de lo humano es el resultado asumido de un juego de reciprocidades, el individuo humano, los grupos, las comunidades, están siempre involucrados en la metamorfosis. Aun así, los sujetos en tanto individuos se vinculan consigo mismos, siempre a través de la mediación con los otros, los diferentes (los otros seres humanos que integran la comunidad, la sociedad; lo otro natural que se concreta en el territorio). El ser humano concreto, ya se lo considere bajo la forma del individuo o bajo la forma de comunidad o sociedad específica, está siempre inserto en la diferenciación; la identidad no es una estructura fija, estable, sino que está inmersa en la dialéctica de la identidad y la diferencia. En esta relación con lo otro (naturaleza) está implicado un tema de importancia para la consideración de la historia: la temporalidad. Ésta se concreta para cada forma histórica en los ritmos diferentes que adquieren los procesos de la reproducción social. Nuevamente siguiendo a Sartre, Echeverría piensa la relación con la naturaleza a partir del concepto de escasez, lo que conduce a otra tesis que tiene consecuencias en su obra posterior: la escasez determina el productivismo como actitud generalizada de las civilizaciones desde la revolución neolítica; este productivismo actúa en las distintas formas civilizatorias cuyas diferencias en principio están determinadas por la relación que se establece entre la naturaleza (el territorio, los aspectos exteriores a lo humano que éste contiene) y las posibilidades de apropiación contenidos en el campo instrumental. Así, los grandes medios de producción de que disponen las sociedades que se establecen en territorios que cuentan con grandes cuencas hidráulicas determinan formas civilizatorias distintas de las que tienen su origen en las menos fértiles tierras de las costas del Mediterráneo. En principio, ahí residiría la diferencia entre Oriente y Occidente. La historia de Occidente, a partir de la crisis que se produce

en Europa en torno a los siglos XI-XII, es en este sentido la historia de una profundización de un modo del productivismo que acabará, en nuestra época, por tornarse dominante: la modernidad capitalista.

Un nuevo pliegue o una nueva complejidad aparece cuando se establece dentro de la historia de Occidente, en los últimos siglos, la distinción entre modernidad y capitalismo. Ésta es otra cuestión que cabe destacar en *Definición de la cultura*, pues dentro de la complejidad alcanzada por su pensamiento, esta distinción permite a Echeverría postular que si hay varias posibilidades de concreción de lo humano, pueden entonces existir distintas posibilidades de concreción de lo moderno, como en efecto se postula en las aludidas 15 tesis sobre "modernidad y capitalismo".

La "identidad" cultural es, por otra parte, una continua reconstrucción en el encuentro con lo diverso: intercambio en la pareja, en la comunicación, comercio, conquistas, migraciones. En *Definición de la cultura* es posible encontrar el inicio de lo que devendrá años más tarde la concepción del mestizaje como un proceso de "codigofagia", de modificación de los códigos de una cultura a través de una incorporación de los códigos ajenos (incluso de los códigos de los conquistadores por parte de los vencidos), tesis que recuerda al *Manifiesto antropofágico* del poeta brasileño Osvald de Andrade, y que permite dar cuenta del mestizaje como un proceso histórico positivo, creativo, aseverativo de la libertad humana, que potencia la dimensión cultural.[25]

Más adelante, esta posición de Echeverría sobre el mestizaje sustentará su investigación acerca de la modernidad barroca de América Latina; es en el mestizaje y en la condición barroca donde podrían encontrarse las posibilidades de superación de la modernidad capitalista en el continente. Si los sujetos concretos, que en cierto modo se están rehaciendo a sí mismos a través de los códigos, están en permanente tensión con los códigos y a la vez los rehacen o los modifican, entonces no es posible una mera imposición de formas culturales (o económicas o políticas), aun a través de la conquista y la colonización, sino que de hecho existe una mezcla de formas de lo humano, mezcla

[25] B. Echeverría, "Malintzin, la lengua", en *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998, pp. 19-31.

que produce metamorfosis no sólo como resultado de las estrategias de imposición (a través de la violencia) sino también de las estrategias de resistencia, asimilación y transformación. A consecuencia de estos procesos de mestizaje y metamorfosis, la identidad del sujeto es una identidad "proteica, hecha de muchas identidades divergentes, a veces en conflicto entre sí —entre las que elige y a las que combina en sus metamorfosis—, que lo reclaman según las circunstancias y que sólo al unificarse en torno a una de ellas 'en última instancia' dotan de una 'integridad' a sus metamorfosis".[26]

IV

Echeverría introduce una nueva complejidad dentro de su idea de dimensión cultural de la vida social al considerar las dos vías posibles y contrapuestas bajo las que puede darse la reproducción social: o bien un modo conservador, que reitera las formas dadas, o bien un modo innovador, orientado a la transformación de las formas, de los códigos. La libertad inherente a la condición humana puede actuar en un doble sentido, hacia la conservación de lo dado o hacia la transformación. En la vida cotidiana habría así una tensión entre rutina y ruptura. Esta tensión entre rutina y ruptura, entre conservación e innovación se manifiesta, en el ámbito antropológico de las culturas premodernas, en los tiempos de la reproducción rutinaria de la forma social y de la fiesta (que puede llegar a la catástrofe), en el ámbito estético, en la conservación o transformación de las instituciones, en las temporalidades inherentes a los campos instrumentales de las sociedades orientales, en que predomina la rutina, la reiteración de los códigos, y las sociedades occidentales (sobre todo las sociedades modernas), en que predomina la innovación. Sin embargo, esta contraposición entre conservación e innovación, entre rutina y ruptura, tiene un sentido claramente político; lo que interesa a Echeverría destacar es la posibilidad de transformación inherente a la forma social, que está implícita en su dimensión cultural, que pertenece a su dinámica interna.

[26] B. Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 152.

En el pasaje que cierra la segunda digresión, dedicada a la diferencia entre Oriente y Occidente, Echeverría pone en evidencia el sentido político implícito en este postulado de la contraposición entre las vías conservadora e innovadora de la dimensión cultural: se trata de encontrar una salida hacia una sociedad moderna que no sea la de la "barbarie hacia la que conduce inevitablemente la estrategia arcaica de convivencia con el Otro, restaurada por la modernidad capitalista bajo la forma de *apartheid*, que propugna la toma de distancia y el respeto hostil hacia él".[27] Esta vía alternativa, esta posibilidad de superación de la modernidad capitalista (cuando ya han sido derrotados históricamente el movimiento comunista, el movimiento obrero, cuando parecen extinguirse las expectativas de la última revolución de Occidente, la de 1968), quizá pueda encontrarse en la historia de América Latina, en su forma de modernidad diferente a la nórdica. "En el siglo XVII americano, en medio y a partir de las miserias dejadas por el siglo de la conquista ibérica, el 'encuentro de los dos mundos' inaugura, por iniciativa de los americanos, una 'empresa histórica mestiza', la de reconstruir —que no prolongar— en América la civilización europea".[28] Esta observación tiene consecuencias teóricas, que, como ya se ha señalado, se concretarán en la tesis sobre los modos de modernidad capitalista, sobre el *ethos* barroco como forma de esa modernidad, y sobre la creatividad del mestizaje latinoamericano. La "empresa" moderna implícita en el mestizaje, en el *ethos* barroco, abriría la posibilidad de una salida de la modernidad capitalista por la forma de relación con el Otro que lo incorpora sin distanciarse, que puede superar la hostilidad, que puede englobar al otro a partir de la propia apertura a la metamorfosis.

[27] *Ibid*., p. 211.
[28] *Ibid*., p. 210.

Bolívar Echeverría: el horizonte crítico de la modernidad y hacia una filosofía de la cultura

● **MANUEL LAVANIEGOS**

> La "teología" escondida del materialismo histórico sería así [para W. Benjamin] la capacidad que tiene el discurso de percibir el contenido o la plenitud mesiánica del tiempo histórico allí donde ésta se vuelve actual, es decir, exigente; ahí donde se establece el "instante de peligro", es decir, allí donde el acontecer está por decidirse en el sentido de una claudicación o en el de la resistencia o rebeldía ante el triunfo de los dominadores.
>
> Bolívar Echeverría

> […] sin empadronar el espíritu en ninguna consigna política propia, ni extraña, suscitar, no ya nuevos tonos políticos en la vida, sino nuevas cuerdas que den esos tonos.
>
> César Vallejo

El 5 de junio de 2010, en la ciudad de México, un paro cardiaco interrumpió la vida del filósofo Bolívar Echeverría, arrebatándole de su febril —como era costumbre— actividad intelectual. Con ello, el pensamiento crítico tanto mexicano y latinoamericano como internacional pierden a uno de sus más clarividentes faros en medio de los oscuros y aciagos tiempos (globalizados y "líquidos") que corren.

El papel teorético que Bolívar Echeverría jugó hasta el último día, como profesor, investigador, escritor, traductor y polemista, que con mucho rebasaba en su alcance la delimitación a los meros marcos académicos, hacían de él una figura de convergencia dialógica que concitaba

en torno de sus proposiciones conceptuales a toda una amplia gama de posiciones teóricas y políticas de izquierda de lo más diversas, e incluso contrapuestas, que siempre encontraron en él al dialogante idóneo para dirimir coincidencias y diferencias. Con su incomparable lucidez y rigor, Bolívar Echeverría delineaba, una y otra vez, aquello que no puede ser olvidado por quien pretenda ubicarse en el horizonte crítico de la modernidad. Aquello que decide sobre el "instante de peligro" y percibe la astilla mesiánica saltando por sobre el *continuum* temporal de la presente época del mundo. Es decir, insistiendo acerca de las metamorfosis proteicas que cobra la actual dominante subsunción capitalista de la vida social y acerca, también, de la transformación multiforme de los ineludibles márgenes de resistencia que se desprenden de ésta y que apuntan, aunque sea débilmente, hacia una posible configuración anticapitalista o poscapitalista de esta misma realidad social.

Insistir, con penetración e inventiva, en el desciframiento de esta "incómoda" verdad, que prefiere ser eludida en el presente contexto por los apologistas de la posmodernidad, es, sin duda, una de las razones que hicieron de la actividad de Bolívar Echeverría —y de la que ahora sólo nos quedan sus textos— un diapasón insustituible para sostenerse en la perspectiva de una reflexión radical que intente ir a la raíz contradictoria de nuestra condición histórica.

Algunos de los intrincados, ricos y complejos hitos que jalonaron el itinerario biográfico/intelectual de Bolívar Echeverría fueron: desde su precoz irrupción juvenil en los círculos vanguardistas de Quito; su odisea de estudios en la Freie Universität de Berlín ligada a la revuelta estudiantil del 68; su establecimiento en México y su incorporación a la UNAM, inscribiéndose dentro de la deriva del *marxismo crítico* —promovido a partir de los aportes, piedra de toque, de la filosofía de la praxis confeccionada por Adolfo Sánchez Vázquez, en torno de la revalorización de los escritos del joven Marx—; a la fundación —al lado de Jorge Juanes, Armando Bartra y otros profesores— del "Seminario de *El capital*", en la Facultad de Economía, dedicado a la interpretación de la obra de madurez de Marx; al desarrollo de sus igualmente concurridos y polémicos cursos impartidos en la Facultad de Filosofía y Letras —en los cuales fue revisando exegéticamente a toda una pléyade de pensadores contemporáneos de la "negatividad"— entendida como

negación de la positividad represiva establecida —Nietzsche, Lukács, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Sartre, Heidegger, entre otros—; hasta, en los últimos años, la instalación, también al lado de Jorge Juanes, Raquel Serur y otro conjunto de notables investigadores, del “Seminario de la modernidad: versiones y dimensiones”. Para no hablar de su constante participación como profesor invitado a múltiples universidades extranjeras y de los reconocimientos institucionales —como es habitual, tardíos— a su enorme labor.

Sin detenerme en cada uno de estos significativos momentos, es posible afirmar, esquemáticamente, que el trayecto que recorre su reflexión describe un gran arco o puente, que encuentra una de sus orillas en la revisión autocrítica permanente de los fundamentos —epistémicos, históricos y ontológicos— del marxismo mismo; esto de cara a los tremendos horrores genocidas y sus siniestras consecuencias desatados, a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, por los regímenes comunistas o “socialistas realmente existentes” y sus característicos usos dogmáticos, reificados o adulterados del discurso marxista, en el sentido de jerga ideologizante, legitimadora, de sus dictaduras totalitarias. Para la labor del andamiaje en esta orilla sus principales aliados fueron, sin lugar a dudas, los aportes emitidos por los propios autores heterodoxos y marginales —heréticos—, muchos de ellos perseguidos y eliminados, dentro de las filas del propio marxismo o en diálogo con éste, empezando por Rosa Luxemburgo, el joven Lukács, los ya mencionados autores de la llamada Escuela de Fráncfort —y cercano a ella, con mucho más relieve, las sugerentes y extravagantes “iluminaciones profanas” de Walter Benjamin—, Korsch, Bloch, Kosík, Lefebvre, Sartre, etcétera.

En la otra orilla de este arco se encuentra el ahondamiento, también en constante alerta, en los elementos para una renovada comprensión antropológica y filosófica de la *humana condĭcĭo*, que diría Hannah Arendt, situada en la modernidad. Para esta segunda tarea, imprescindible, simultánea y complementaria para la anterior, Bolívar Echeverría puso su atención y se nutrió de ciertos aportes decisivos surgidos de entre las distintas ciencias humanas al enfrentar, éstas, la crisis de sus congénitos presupuestos positivistas y racionalistas; dentro de las principales contribuciones teóricas que incorporó críticamente a su pensamiento caben mencionar, entre otros, los escritos sociológicos

de Max Weber; la geografía/histórica de las civilizaciones materiales de Ferdinand Braudel; la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss; la lingüística/procesual de Roman Jakobson y Louis Hjelmslev; así como, con más distancia, algunas notas de las investigaciones paleo/antropológicas de André Leroi-Gourhan; la dialéctica de lo sagrado y lo profano de Mircea Eliade, y la impronta excesiva de la parte maldita de Georges Bataille.

Seguramente va a ser en el perpetuo transitar oscilatorio entre ambas orillas —la de la autocrítica sin reposo del materialismo histórico y de la ponderada crítica de la crisis de las ciencias antropológicas— de donde las proposiciones teoréticas —en torno del "horizonte crítico del discurso"; de la "definición de la dimensión cultural"; del "cuádruple *ethos* de la modernidad" y del *"ethos* barroco como proceso de mestizaje cultural peculiar de Latinoamérica", para no señalar sino sus categorías originales más exo-téricas, más relucientes— elaboradas por Bolívar Echeverría obtendrán su mayor caudal de fuerzas.

A partir de esta hermenéutica oscilatoria, nuestro autor, va a ir trazando, con creciente matización, el diseño de un puente para el traslado y transformación del análisis de la historia material o político/económica y técnica de la civilización —y esto entendido, justamente, como demolición crítica de los paradigmas *reductivos* del reparto moderno, especializado, de las esferas positivas de las ciencias, tanto humanas como naturales ("duras" o exactas), de modo destacado como demolición del discurso que privilegia el sobredominio de las instancias instrumentales de la economía y la política— hacia una comprensión polifacética de la complejidad histórico/ontológica de la autorreproducción social humana.

Trayecto crítico, precisamente, de diferenciación y complejización —de dimensiones y versiones—, que se halla ampliando la perspectiva del materialismo histórico en el sentido de una *filosofía crítica de la cultura*. No está de más observar, que esta necesaria ampliación del horizonte del materialismo histórico ya había sido detectada con mucha anterioridad por los pensadores más críticos que intentaron moverse en el punto de mira de los aportes elaborados por Marx, pero a los cuales les faltaba algo, justo el desarrollo reflexivo de mediaciones crítico/conceptuales para abarcar la comprensión de la totalidad de las forma-

ciones cultural/espirituales sin disociarlas de su sustrato práctico/material. Dos de los proyectos, en este sentido, de considerable resonancia hasta nuestros días, fueron, sin duda, las investigaciones emprendidas por la Escuela de Fráncfort, plasmadas de modo elocuente en la *Dialektik der Aufklärung* (1949) de Adorno y Horkheimer, y la *Crítica de la razón dialéctica* (1959) redactada por Jean Paul Sartre; proyectos que rompieron decididamente con el mecanicismo determinista del "Diamat", promovido por los regímenes comunistas y popularizado entre sus partidos. Ambos desarrollos, pensamos, estuvieron muy presentes —tanto en sus aciertos heurísticos como en sus *cul de sac*, callejones sin salida— para Bolívar Echeverría en su trayecto por una *definición*, multidimensional, del proceso histórico/cultural, en particular, y en sus consideraciones teórico/políticas sobre las posibilidades de una resistencia antisistémica, en general.

En la cual, la dimensión cultural es concebida, principalmente, desde el ángulo o el acontecer de la "existencia en ruptura" del metabolismo social/natural arrojado hacia la continua metamorfosis de sus configuraciones históricas específicas, desde donde aparecen sus burbujas de libertad y, en consecuencia, por necesidad, más allá de las habituales antinomias que oponen, de manera irreconciliable, los términos: cultura/civilización, cultura/naturaleza, alta/baja cultura, cultura particular/universal, etcétera; en las que se han enredado y estancado las concepciones occidentales tradicionales de la cultura.

Bolívar Echeverría, en *Definición de la cultura*, escribe:

> La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene […] precisamente con esa *subcodificación* [particularizada e histórica] que la identifica. […] Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario a resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora (étnica/histórica), aventurarse al peligro de la

> "pérdida de identidad" en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad. […] La reproducción de la "mismidad" no puede ser otra cosa que una puesta en juego, una de- y re-sustancialización o una de- y re-autentificación sistemática del sujeto. Debe ser la incesante puesta en práctica de una peculiar "*saudade*"[1] dirigida precisamente hacia el otro, hacia aquella otra forma social en la que posiblemente la contradicción y el conflicto propios hayan encontrado una solución, en la que lo humano y lo Otro, lo "natural", se encuentren tal vez reconciliados.[2]

A través de esta elaboración radioactiva, nuestro pensador se halla revalorando de modo radical los acontecimientos y lugares de la ruptura o transmutación de los códigos identitarios del comportamiento significativo o semiótico, tanto a nivel personal como colectivo; allí donde la imaginación despliega su creatividad y anti-automatismo, cuando irrumpe —lúdica, festiva y artísticamente— en el seno de las cotidianidades interhumanas; abriendo posibilidades, puntos de fuga activos y concretos, instantes de trascendencia de los férreos condicionamientos rutinarios que imponen, día tras día, hora tras hora, las totalizaciones civilizatorias dominantes. Con ello, por supuesto, se potencian y *descosifican*, también, nuestras habituales nociones acerca de en qué consiste la politicidad o sujetidad humano/social, que permanecen, normalmente, ancladas y embutidas en la "jaula de hierro", para usar la expresión de Max Weber, a la que en la actualidad las constriñe la política establecida, institucional y mediáticamente.

Como bien sabemos, esta potenciación crítica —anti-instrumental y meta-empírica— de los cauces de la cultura inundando a la completa estructuración de la sociedad, está sirviéndole a Bolívar Echeverría para proseguir, en profundidad, con el examen del fenómeno nuclear conflictivo, en el que siempre puso el dedo en la llaga, que caracteriza de manera esencial el devenir de la modernidad. Éste no es otro que el efecto distorsionante de la sobredeterminación del valor abstracto del mercado capitalista (d-m-d*) parasitando a las configuraciones cuali-

[1] *Saudade*: peculiar palabra portuguesa a la que se aproximan las castellanas de "añoranza", "nostalgia".

[2] B. Echeverría, *Definición de la cultura*. México, FCE/Itaca, 2010, pp. 163-165.

tativo diferenciales (valores de uso) de larga historia de la civilización material. Nuestro autor denominó, a estas últimas, siguiendo a Marx, como "formas naturales" o "tradicionales" del proceso de autorreproducción social/humana en su metabolismo con la naturaleza, tanto de la interna, el cuerpo/psique, como de la externa, nichos ecológicos; ambas dimensiones concebidas como substratos animal/naturales incorporados en una tensión de *trans-naturalización* o humanización.

Además, esta noción de "forma natural-social" de la autorreproducción humana está ocupando el lugar de fundamento ontológico, o transhistórico, de la comprensión histórica; pues en ella reside la clave de la especificidad humana respecto de las formas animal/naturales; sin embargo, esta estructura básica siempre se presenta configurada históricamente, subcodificada, en su actualización efectiva, de acuerdo con determinadas condiciones específicas que adquiere la transformación cultural de la naturaleza.

La "forma natural-social", que es a la vez el fundamento ontológico y la memoria cultural (antropológica/histórica) activa de los pueblos en su proceso de configuración, a pesar de estar dominada y fagocitada en su *subcodificación* moderna dominante por un proceso de explotación, por la dinámica de la valorización capitalista —extracción de plustrabajo—, permanece como esencial e indispensable, tiene que ser efectuada para la sobrevivencia o reproducción de su *figura* social. De modo tal, que el devenir de la sociedad, en estas condiciones, se desenvuelve bajo una contradictoreidad o esquizofrenia violenta y crecientemente catastrófica.

Así, la neo-técnica (Lewis Mumford) o tecno/ciencia maquinizada, que introducen las nuevas relaciones socio/económicas de la modernidad sólo opera de manera monstruosa, conformada —o deformada— por estas mismas relaciones de valorización mercantil. En consecuencia, la promesa de abundancia y liberación para la comunidad de los individuos contenida, al menos como potencia, por las innovaciones de la neo-técnica o de la inscripción de los procesamientos científicos al campo instrumental, a cada paso, se ve reprimida y orientada en dirección de la explotación desmedida, destructiva, de la naturaleza y de los hombres.

Pero este violento centramiento productivista y economicista de signo capitalista, generador de una *escasez* íntegramente artificial, en que fue concretada la oportunidad histórica de la modernidad, no viene solo sino que, de hecho, refuncionalizó o revolucionó el completo ámbito del poder político tradicional, en la durísima, cruenta, empresa de construcción de los Estados-nación modernos, en calidad de sujetos sustitutivos; los cuales, bajo la soberanía de su poder sobre un territorio y sus habitantes aseguran la empresa de acumulación de sus particulares capitales asociados, permitiendo que cobren su parte dentro de la división sujeta a la azarosa competitividad del mercado mundial. Por supuesto, reprimiendo o aniquilando cualquier juego de identidades que intente moverse al margen de sus dispositivos estigmatizadores, estatalmente acreditados y armadamente asegurados.

La clave de bóveda del *pensamiento negativo* de herencia marxista, sin embargo, reside en reconocer o develar que la *subcodificación* o *subsunción* capitalista de la auto-reproducción humana en la modernidad es un proceso que se halla asentado en la deposición fetichista o alienada opacidad de la sujetidad, politicidad o autoconciencia de los hombres a favor del automatismo de la vida que llevan y establecen entre sí las cosas como mercancías en sus intercambios; a su vez articulada, en una suerte de "servidumbre voluntaria" monumental, al Leviatán del Estado-nación como comunidad ilusoria o *Ecclesia*, que con sus emblemas nacionalistas reifica y petrifica la capacidad política y cultural democrática de los individuos. "Si el capitalismo es una religión, el dinero es su dios", expresaba W. Benjamin. Bolívar Echeverría, por su parte, escribe:

> […] los modernos no sólo "se parecen" a los arcaicos, no sólo actúan "como sí" se sirvieran de objetos encantados, sin hacerlo en verdad, sino que real y efectivamente comparten con ellos la necesidad de introducir en el eje de su vida y mundo, la presencia sutil y cotidiana de una entidad metafísica determinante. La mercancía no "se parece" a un fetiche arcaico: es también un fetiche, sólo que un fetiche moderno, sin el carácter sagrado o mágico que en el primero es prueba de una justificación genuina.[…] El desencantamiento desacralizador del mundo ha venido acompañado de un proceso

> inverso, el de su re-encantamiento frío y económico. En el lugar que ocupaba el fabuloso dios arcaico, se ha instalado un dios discreto pero no menos poderoso, el valor que se valoriza.[3]

Trabajando con todas estas premisas multifactoriales en torno al entramado estructural de la modernidad occidental, a su específica subsunción de la autorreproducción bajo la forma cosificada mercantil/capitalista, Bolívar Echeverría conduce su investigación crítica hacia la caracterización de las distintas sendas históricas diferenciales que han precedido su desenvolvimiento efectivo. A partir de este punto, en el que busca asumir y trascender la tesis de Max Weber acerca del papel determinante jugado por el "espíritu o la ética protestante" en el desarrollo del capitalismo, los aportes originales del autor, pensamos, relucen con inusitada luminosidad. Para Bolívar Echeverría, el despliegue de la contradicción básica entre "forma natural-social" y "forma valor-capital" no sigue una ruta lineal y progresiva, como un *telos* monocromo y dialécticamente ascendente al modo hegeliano, si no que se colorea, se especifica, por lo menos de acuerdo a cuatro diferentes *ethe* (refugio, morada, arma) histórico/culturales fundamentales.

Es decir, de acuerdo con cuatro estrategias y narrativas adoptadas, en determinadas circunstancias, por distintos grupos de formas étnico/históricas —con sus saberes y técnicas, usos y costumbres, artes y ciencias, derecho, política, religiosidad, etcétera, que se hallan modelando las interacciones cotidianas, laborales, éticas, culinarias, rituales, eróticas, lúdicas, estéticas, etcétera— para asumir y tratar de dar significado, sentido, a la vertiginosa dinámica que la mencionada esquizofrenia capitalista introduce en su seno. *Ethos* o distintos proyectos de modernidad, activados para hacerla posible en términos de su autorreproducción singular o específica; para ajustarla a sus mundos de vida y hacerla vivible, a pesar del desgarramiento societario que conlleva. Bolívar Echeverría reconoce el *ethos* realista —afirmativo, puritano, militante—; el *ethos* clásico —distanciado, trágico—; el *ethos* romántico —heroico, transfigurado—, y el *ethos* barroco —paradójico,

[3] B. Echeverría, "La religión de los modernos", en *Vuelta de siglo*. México, Era, 2006, cap. III, pp. 25-38.

teatralizante. Su teorización se orientará, sobre todo, a destacar la pertinencia de la modalidad barroca para la comprensión de la especificidad, a la vez multiforme y semejante, que ha adquirido el desenvolvimiento de la modernidad en los países de América Latina.

Adentrarnos en la compleja y matizada diferenciación e interacción entre estos cuatro *ethe* y en la peculiaridad propia del *ethos* barroco, como afinidad electiva o inclinación estilística, a la que propenden las sociedades latinoamericanas desde su re-fundación indígena/criolla en el siglo XVII, como un proceso de mestizaje cultural, a través de la paradójica *mise en scene* o teatralidad absoluta —de la modernidad colonial en el sustrato indígena, y a la inversa, de lo indígena hibridizándose en la modernidad colonial—, con sus paradójicas identificaciones y efectos de distanciamiento; en agudo contraste con la beligerante "blanquitud", realista y xenofóbica, estadounidense, caracterizada por la radical limpieza étnica; resulta, por lo demás, evidente que constituiría, de suyo, la temática de otra disertación.[4]

En cambio, preferimos aquí solamente hacer alusión al punto de partida con que arranca este ensayo. Y ello, bajo la forma de una interrogante: ¿qué le ha ocurrido al discurso marxista en manos de Bolívar Echeverría? Pues, que le ha aplicado al materialismo histórico una estrategia barroca; que lo ha sometido a una vibración exacerbada, hasta arrancarlo de su propensión dogmático/totalitaria, para poder extraer de él esa astilla o chispa mesiánica; y diseminada y plural, abrirla hacia un mestizaje de horizontes críticos.

Pero, ¿qué intentamos decir con esta última formulación, un tanto críptica, de la distorsión barroca introducida por Bolívar Echeverría en

[4] Problemática que se despliega, principalmente, en sus libros: *Conversaciones de lo barroco*. México, UNAM, 1994; *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998 y *Vuelta de siglo*, y como compilador *Modernidad, mestizaje y* ethos *barroco*. México, UNAM/El Equilibrista, 1994. Señalando, de paso, que para la elaboración de esta temática se abre un nuevo abanico de relaciones dialógicas del autor con otra constelación de pensadores; entre ellos, José Lezama Lima, que con su famoso texto: *La expresión americana*, que le servirá de inspiración continua; así como con Edmundo O'Gorman y Octavio Paz, con cuyos puntos de vista entablara destacada polémica; lo mismo que con los autores posmodernos que sostienen la vigencia de un *neo-barroco* contemporáneo.

la perspectiva del materialismo histórico? ¿Qué es lo que queda en pie y con qué, decididamente, rompe del discurso marxista?

Según nuestra apreciación, la tendencia que ha presidido el arco del trayecto reflexivo de nuestro autor no es otra que la "de-sustancialización" o disolvencia de las identidades esencializadas, de los códigos o cánones fijos y cerrados, para la inteligibilidad de los procesos histórico-sociales; "de-sustancialización" o fluidificación que, paradójicamente, les devuelve a su concreción, especificidad y apertura. Se trata del desarrollo, crecientemente, matizado de las polémicas nociones de: revolución, violencia, civilización, cultura, barbarie, humanismo, racionalidad, tecno/ciencia, modernidad, capitalismo, democracia, totalitarismo, socialización, comunismo, etcétera, que han estado presentes en los discursos empeñados en la comprensión del vertiginoso devenir contemporáneo, para intentar su inteligibilidad, cada vez más, como un proceso multifacético (dimensiones) y polivalente (versiones). Una teorización crítica, la de Bolívar Echeverría, que abandona las proposiciones reductivo/dogmáticas, sostenidas tanto por los cientificismos positivistas como por los pronunciamientos ideológico/políticos ortodoxos.

Al mismo tiempo, que cuida, en todo momento, no disolverse en el debilitamiento relativista de los diagnósticos meramente sintomatológicos de los conflictos coyunturales, a la manera de los discursos posmodernos.

En este sentido general, resulta, por ejemplo, radicalmente fulminado el binomio mecánico/especular entre "infraestructura económica" y "superestructura ideológica", a modo de la determinación absoluta de la primera sobre su falso reflejo por la segunda. Así como, también, su prolongación en el binomio, igualmente antinómico, entre discurso y trabajo, o entre teoría y praxis, saber y poder, etcétera. Precisamente, las menciones a la definición de cultura y la noción de *ethos* de nuestro autor, muestran el intrincamiento indisoluble entre *vita activa* y *vita contemplativa*; entre producir y significar; pues el carácter directamente semiótico de la actividad humana, que desde cualquier dimensión de su re-producción se constituye y se rehace significativamente, como lenguaje, re-funda sus codificaciones, como completo mundo de la vida. Porque, Bolívar Echeverría, no desgarra en su concepción práctico/

semiótica y ontológica de la cultura, entre los famosos paradigmas del valor/trabajo y el lingüístico/hermenéutico, sino que los conjuga, como polaridades que se interpenetran. Desde nuestro punto de vista, lo mismo debería ocurrir con la tradicional oposición entre *mythos* y *logos*, que tendría que ser revalorada en su conjugación.

En la orientación crítico de-sustancializante de Bolívar Echeverría, también, puede visualizarse la des-potencialización que experimenta la gran construcción escatológica o meta-relato (*metarrecit*) del utopismo/comunista —tan caro al totalitarismo de los "socialismos realmente existentes" o "imperios rojos"—;[5] el cual, sostiene, a su vez, las correlativas nociones de revolución, anticapitalismo, sujeto histórico y comunismo.

[5] "Socialismos realmente existentes" o "imperios rojos" (como la Unión Soviética, China, Corea del Norte, los regímenes del Este europeo, Afganistán, Camboya, Angola, Cuba, etcétera) que, en realidad, en su fondo no consistieron —y los que aún consisten— en otra cosa sino en *capitalismos de Estado*, en un monopolio de la riqueza social controlado por la "nomenclatura", o el comité central del Partido, que explota —a veces de manera esclavista— al conjunto de la sociedad trabajadora. Por lo demás, el enrarecido engendro de estos "comunismos-nacionales" resulta incomprensible sin el cerco trazado por su opuesto complementario, bien concretado históricamente, de las implantaciones beligerantes, también grotescas, de las "democracias" con rasgos totalitarios del "lado capitalista": por un lado, las de signo nazi/fascista y, por otro, las eufemísticamente llamadas "democracias occidentales", que recurren, de manera intermitente al "estado de excepción" militarizado, tanto al interior de sus naciones como contra otros Estados nacionales; esto último, según las vicisitudes de la contienda por radios de poder geopolíticos; a lo que antes se le denominaba "guerras imperialistas" y ahora "polaridades por el control geopolítico".

En este complicado panorama del devenir moderno capitalista en sus más recientes fases, a lo largo y ancho del siglo XX y lo que va del XXI, se hace imprescindible no perder de vista que este proceso de *mundialización* o "globalización" efectiva de la modernización capitalista posee, también, como característica propia, y no menos esencial, el de desarrollarse, de hecho —considerado en esta escala mundial— como un proceso de *guerra permanente* (a lo largo de los siglos XX-XXI, ¡tan sólo cuatro escasos meses de "paz mundial"!, tras las rendiciones del "eje nazi/fascista" ante el "eje aliado" que puso fin a la Segunda Guerra Mundial, interrumpidos bruscamente por el inicio de la Guerra de Corea).

Al mismo tiempo, observar que, justo, el desplome del "Imperio rojo" (R. Kapuściński, *dixit*) o los socialismos del Este, que marca el final de la Guerra fría (1989) y el despliegue, contundente y acelerado, ya sin barreras, de la globalización del mercado capitalista, inervado ahora por la *red* de los *mass-media*, vino a mostrar

Y en esta cuestión, nadie fue tan atinado como Benjamin, en sus *Tesis sobre la historia*,[6] con la imagen alegórica que retrata al autómata del materialismo histórico, jugando el duelo de ajedrez de la filosofía, pero manejado, por debajo del tablero, por la teología, que es un feo enano jorobado, el cual, sin embargo, mueve los hilos y gana las partidas. Pues, en verdad, que bajo la máscara retórica del riguroso cientificismo de las leyes de la historia se oculta una concepción cifrada en una suerte de *Teodicea*, similar a la cosmovisión judeocristiana —donde la vanguardia del partido comunista pasaba a ocupar el papel soteriológico de Dios o de Cristo, guiando al proletariado como rebaño escogido, que hace de partero revolucionario para gestar la redención hacia el cielo o paraíso comunista, triunfando sobre el demonio burgués; por supuesto, con la sangrienta estela de sus mártires necesarios.

Sabemos, perfectamente, que esta utopía/científica —de la cual la dirigencia del Partido se inviste como reguladora canónica de la verdad encerrada en los textos elevados a "sagrados"—, que irónicamente se proclama como ateísta e ilustrada, alberga la pretensión de constituirse en una filosofía de la historia, en esto análoga a la hegeliana aunque invertida, postulando la inevitabilidad de la objetividad absoluta de la historia, enfocada desde su fin (teleología); que opera a través de la lucha de clases en búsqueda del sujeto —que toma "conciencia para sí"— que se hace capaz de usar la revolución, cual palanca aceleradora

que los capitalismos estatales fueron, en gran parte, vencidos por no resultar competitivos o "incompetentes" dentro de la "legalidad-azarosa" del mercado mundial como sistema de acumulación de capital; pero, simultáneamente, también muestra lo complementario del papel jugado para la totalización capitalista, a la que, finalmente, no sin dificultades, se reintegran.

Por su parte, Bolívar Echeverría no dejó de estar examinando, en un gran número de párrafos de sus ensayos, la consistencia específica de los "socialismos realmente existentes" y su articulación en el devenir mundial/capitalista (véase, sobre todo, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1995; *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998, y *Vuelta de siglo*). Inclusive, consideraba que: "La caída del 'socialismo real', lejos de precipitar en la inconsistencia y la inactualidad al discurso teórico iniciado por Marx, lo libera del compromiso que el drama del siglo XX le impuso sin remedio, pero con el cual él nunca coincidió esencialmente ni llegó a identificarse".

[6] Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. y present. de B. Echeverría. México, Contrahistorias, 2005.

de una Ananke/Némesis o providencia que, tarde o temprano, realizará el salto de la prehistoria escasa a la verdadera historia de la abundancia y la libertad. Nadie, seguramente, como Karl Löwith ha mostrado los componentes mesiánicos y escatológicos implicados en el discurso marxista de la historia y en sus estrategias políticas, así como aclarado su pertenencia al gran cauce occidental filosófico sobre la historia;[7] pero, también habría que señalar, entre otros, a Lefebvre, Bloch, Eliade, Axelos y Castoriadis.

Si bien, Bolívar Echeverría persiste en no deshacerse del componente utópico o astilla de carga *mesiánica*, que late como posibilidad futura en todo horizonte crítico que se oriente por la senda del anticapitalismo o poscapitalismo, sin embargo, aligera considerablemente el peso de pseudomorfosis escatológica (Eliade),[8] distanciándose con energía del relato de la mixtificación salvífica —paradójicamente secularizada y presentada como ateísta y científica a ultranza, aunque operando, de hecho, como una *religión política* (Eric Voegelin), guardando, en ello, grandes similitudes con la ideología del nazismo—,[9] traza una delimitación profundamente interrogante respecto de los otros componentes de la tetralogía marxista habitual, en particular, y sobre las ideologías de la izquierda en general, acerca de la revolución, el sujeto histórico y la sociedad comunista.

Este distanciamiento cuestionador fue incrementándose en los últimos escritos del autor —por ejemplo, en *La modernidad de lo barroco* (1998), *Vuelta de siglo* (2006) y en la nueva versión de *Definición de la cultura* (2010)— y, desde nuestro punto de vista, se cifra en la problematización, cada vez más radical, de la promesa —de liberación y abundancia— contenida en las nuevas fuerzas productivas promovidas por la neotécnica o las tecno/ciencias modernas, que experimentan un inusitado híper-desarrollo en las últimas décadas globalizadas o "líquidas" (Zygmund Bauman),[10] evidenciando, con esto, el rebasamiento

[7] Véase Karl Löwith, *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar, 1956.

[8] Véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Labor, 1967, cap. IV, pp. 173-174.

[9] Véase Rosa Sala Rose, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*. Barcelona, El Acantilado, 2003.

[10] Z. Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*. México, FCE, 2001.

catastrófico de los límites natural/sociales a dimensión planetaria. Ante esta evidencia contemporánea y el estancamiento de los programas de la izquierda, Bolívar Echeverría asumirá, para empezar, el planteamiento crítico de Heidegger acerca de la técnica en la modernidad; que la considera diseñada de acuerdo con un humanismo metafísico —"que identifica al *Ser* con la objetividad de *lo ente*"— inherente al pensamiento científico y su dinámica de progresión exponencial, automática y abstracta. La principal consecuencia de esta concepción es que, irremediablemente, conduce al endiosamiento del hombre o al proyeccionismo de una *antropolatría*, ciega y destructora de toda *otredad* irreductible de la naturaleza (*physis*) y de lo humano/existencial.

Nos encontramos, entonces, a la "vuelta de siglo" — que, por lo demás tuvo lugar prematuramente en 1989, con la emblemática caída del muro de Berlín—,[11] más que con una etapa de actualidad de la revolución, presta a ser protagonizada por el proletariado industrial, clarividentemente dirigido por la vanguardia comunista, para la conquista del poder político/estatal y la instalación de una nueva era socialista, nos encontramos, más bien con el panorama diseminado y difuso de "Un extenso campo —escribe nuestro autor— de resistencias, abiertas o soterradas —que abarca lo mismo los rincones más íntimos que las plazas públicas— y mejor aún de rebeldía frente a la reproducción automática de esa modernidad y a la imposición sistemática de ese dogma que invade cada vez más espacios".[12]

Por supuesto, podríamos aventurarnos a identificar algunas de las concreciones a las que alude el filósofo, en los dispersos puntos de fractura del sistema, en la diáspora de enclaves posibles a una inflexión *anticapitalista* o prefiguraciones *poscapitalistas* activas en los movimientos de los desesperados grupos humanos presionados hasta los límites genocidas del hambre y la violencia, condenados a ser desechos humanos; entre éstos, las comunidades indígenas de los países ex-colonizados, cercadas como reservas, y en lucha por el reconocimiento de sus derechos, incluyendo el de autogestión; de

[11] Véase el ensayo clave escrito por B. Echeverría, "1989", en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 13-23.

[12] B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, pp. 262-263.

los trabajadores desempleados empujados a la migración forzada y el rechazo y la persecución fronterizos; todas las derivas globalofóbicas contra las estrategias de los poderes transnacionales; las organizaciones ecologistas y bioéticas; las luchas por la libertad de género y contra la violencia sexual; las improntas rebeldes pacifistas; estudiantiles; de asistencia social solidaria; anti-xenofóbicas; estético/artísticas; por la libertad religiosa,… y un largo etcétera. Además, claro está, de las luchas ya clásicas en el marco capitalista por las reivindicaciones de las clases obrera y campesina.

Esto es, de procesos de resistencia emanados desde cualquier ámbito o tradición cultural, delineados por ciertos *contornos de valores de uso*, concretos y específicos, que pugnan por una socialidad fraterna y justa, de acogida, apertura a *lo otro* y responsabilidad. Ahí es donde, en ocasiones, emerge una correcta desobediencia que desarma la lógica dominante, que des-estructura micrológicamente los poderes y reestablece el ritmo y el tejido de una sensibilidad y ética lúdicas —en el sentido schilleriano—, que apuntan al colapso del capitalismo salvaje, cuando éste más cree que triunfa.

Tal panorama accidentado y oscilante, dispersivo y marginal, a veces débil pero persistente, de resistencias, impulsará a Bolívar Echeverría a plantear, acorde con las cambiadas situaciones contemporáneas, la radical y necesaria re-fundación de la izquierda; a buscar esas nuevas cuerdas que darían nuevos tonos, según expresara César Vallejo. Un urgente replanteamiento de su horizonte de pensamiento y acción crítica de la *izquierda* que, también por necesidad, vaya más allá del todavía vigente y dominante hipnotismo politicista centrado en la conquista y el control partidario basado en la jerarquización sectaria interna y externa, ya violento y/o electoral, sobre los aparatos y las instituciones de poder estatales y trasnacionales constituidos, y en la actualidad organizados mediáticamente; que vaya más allá del economicismo fetichista de adoración a los mecanismos automáticos del mercado mundial como imprescindibles, con sus devastadoras crisis recurrentes, para la sobrevivencia de las macro-sociedades actuales; que, asimismo, rompa con la confianza atávica en el discurso científico/tecnológico que se pregona como única panacea posible para los desastres que él mismo genera, reproduciendo, con ello, el círculo vicioso de un complejo fáustico/

frankensteiniano del que, ya hace mucho tiempo, experimentamos sus consecuencias fatales.

Quisiera finalizar, con las palabras de uno de los párrafos en donde Bolívar Echeverría enuncia esta re-fundación de la izquierda:

> Pienso, que en la época actual de refundación de la izquierda, el ser de izquierda, debería definirse a partir de esta actitud de resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación, de la pérdida de sujetidad en el individuo y en la comunidad humana y del sometimiento idolátrico a la misma, en tanto que se presenta cosificada en el funcionamiento automático del capital, alienada en la "voluntad" del valor que se autovaloriza en medio del mundo de las mercancías capitalistas. En el origen y en la base del ser de izquierda se encuentra esta actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada. Esta actitud y la coherencia práctica con ella, que es siempre detectable en la toma de partido por el "valor de uso" del mundo de la vida y por la "forma natural" de la vida humana, y en contra de la valorización capitalista de ese mundo y esa vida, es lo que distingue, a mi ver, al ser de izquierda, por debajo y muchas veces a expensas de una posible "eficacia política" de un posible aporte efectivo a la conquista del poder estatal "en bien de las mayorías.[13]

[13] *Ibid*., p. 263.

Lo que miraba el ángel: violencia y utopía en el discurso de Bolívar Echeverría

● ADOLFO GILLY

Para Raquel Serur.

La violencia

Poco conversamos entre nosotros y mucho leí a Bolívar Echeverría: es decir, me tocó conversar con él de otra manera. No sé cómo fueron su infancia y su adolescencia. Sé que era un andino, tanto en su modo suave de ser firme como en esa peculiar capacidad de abstracción que dan las montañas ásperas y altas, sus valles rientes y la antigua civilización cuyos idiomas siguen bañando con sus sonidos y significados la vida cotidiana de los Andes y cuyos modos de estar dan siempre cauce a los sentimientos.

No estoy hablando sólo de Bolívar, sino de los andinos desde Ecuador hasta Bolivia, esos que dieron su música verbal a José María Arguedas, el peruano, y a César Dávila Andrade, el ecuatoriano. Bolívar, repito, era de allá desde su modo de mirar hasta en los tonos de su voz. Estudió en su juventud en Alemania. Habrá sido entonces un andino en Berlín, un despaisado. Pero éstas son memorias que tocará contar a José María Pérez Gay, el compañero de esos años de estudiante.

Bolívar quiso adentrar su pensamiento, y lo hizo como pocos, en desmenuzar con mesurada calma intelectual la violencia atroz de nuestra época. Ahora fui a buscarlo en las páginas de uno de sus libros, *Valor de uso y utopía*, las cubiertas de cuyo ejemplar están desgastadas de tanto ir y venir entre mis usos. Allí volví a su ensayo "Violencia y modernidad" donde, desde un coloquio de 1997, apuntó hacia el desencadene de la violencia institucional y la violencia salvaje (es decir, no institucionali-

zada) en esta época del mundo neoliberal que las rezuma como si fuera un sudor de su cuerpo. Escribió entonces Bolívar:

> Kantiana sin saberlo, la opinión pública de la "época posmoderna" no quiere mirar en el exacerbamiento y la agudización monstruosa tanto de la violencia social "salvaje" como de la violencia estatal "civilizadora" una posible reactualización catastrófica de la violencia ancestral no superada, sino que se contenta por tenerlas por el precio que es ineludible pagar en el trecho último y definitivo del camino que llevaría a la conquista de la "paz perpetua". [1]

Bolívar desentraña —extrae de las entrañas— de la violencia ancestral "cierto tipo de violencia que no sólo es ineludible en la condición humana sino constitutiva de ella, de su peculiaridad —de sus grandezas y sus miserias, de sus maravillas y sus aberraciones— en medio de la condición de los demás seres".

Ve a esa violencia como enraizada en las condiciones de supervivencia de la comunidad arcaica ante la situación de "escasez absoluta" que le era propia:

> [...] es decir, de unas condiciones en las que el mundo natural presenta un carácter incondicionalmente inhóspito para las exigencias específicas del mundo humano. La escasez absoluta es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de la amenaza omnipresente.[2]

Pero la distingue de manera tajante de lo que llama "la violencia fundamental en la época de la modernidad capitalista, aquella en la que se apoyan todas las otras, heredadas, reactivadas o inventadas". Ésta, nos dice:

> Es la violencia represiva elemental que no permite que lo que en los objetos del mundo hay de creación, por un lado, y de promesa de disfrute, por otro, se realice efectivamente, si no es como soporte o

[1] Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998, pp. 97-98.
[2] *Ibid*., p. 108.

> pretexto de la valorización del valor. Es la violencia que encuentra al comportamiento humano escindido y desdoblado en dos actitudes divergentes, contradictorias entre sí, la una atraída por la "forma natural" del mundo y la otra subyugada por su forma mercantil-capitalista, y que castiga y sacrifica siempre a la primera en bien y provecho de la segunda.[3]

Esa modernidad tiene que cuidar en su modo de existir y funcionar que el valor de la fuerza de trabajo se mantenga deprimido respecto del valor de las demás mercancías. Tiene que generalizar la circulación sin fronteras nacionales de todas las mercancías, el trabajo objetivado; y al mismo tiempo, con muros alzados en esas fronteras, tiene que controlar e impedir la libre circulación de los humanos, el trabajo vivo, y con el de esa mercancía extraña de la cual es portador inseparable, la fuerza de trabajo.

Esa modernidad, dice Bolívar:

> Tuvo que velar, antes que nada, porque el conjunto de los trabajadores esté siempre acosado por la amenaza del desempleo o el mal empleo, es decir, siempre en trance de perder su derecho a la existencia. [...] Debió aferrarse al esquema arcaico de la escasez absoluta; recrearla artificialmente dentro de la nueva situación real, la de la escasez o abundancia relativas.[4]

Esta modernidad del capital "reabsolutiza artificialmente la escasez" y coloca a la sociedad humana "como constitutivamente insaciable o infinitamente voraz", recreando así el escenario primigenio de la violencia.

La modernidad capitalista nos despoja de los cuatro elementos del mundo antiguo: agua, aire, fuego, tierra, para convertirlos en puro valor de cambio; nos destruye los mundos de la vida donde esos elementos eran parte inseparable de la existencia humana; y nos crea un universo artificial en la abundancia ficticia de materiales desechables por exceso y efímeros por defecto —una propuesta del mundo como centro comercial, de la cultura como producto mediático, del disfrute como

[3] *Ibid*., p. 114.
[4] *Ibid*., p. 113.

parque temático y de la guerra como *gotcha*. Mientras tanto, militares, paramilitares y sicarios entretejen la verdadera y sangrienta guerra privada del capital financiero como la realidad nuestra de cada día.

Esta violencia, que hoy ejercen en esta tierra mexicana los dos aparatos armados del Estado: el del gobierno federal y el del gobierno semiclandestino del narco, ambos entremezclados por encima de las fronteras en el circuito universal del capital financiero, estaba descrita ya en aquellas palabras precursoras de Bolívar Echeverría sobre la violencia represiva elemental de la modernidad capitalista que quiere que toda actividad humana esté subordinada a la valorización del valor.

Fue esa, desde sus albores lejanos en la Conquista, la violencia de la expansión del capital, esa que en el Ecuador natal de Bolívar Echeverría narró en poesía inigualable César Andrade Dávila en *Boletín y elegía de las mitas*, hermano ecuatoriano del peruano José María Arguedas, el de *Los ríos profundos* y de *Todas las sangres*, ambos de una misma estirpe andina, ambos suicidas en un mundo vuelto insoportable.

A ese mundo nos remite Bolívar cuando escribe, casi al final de "Violencia y modernidad":

> "A contrapelo" —como Walter Benjamin decía que un materialista debe contar la historia—, la historia deslumbrante de la modernidad capitalista, de sus progresos y sus liberaciones, mostraría su lado sombrío; su narración tendría que tratarla primero como una historia de opresiones, represiones y explotaciones; como la historia de los innumerables holocaustos y genocidios de todo tipo que han tenido lugar durante los siglos que ha durado, y en especial en este que está por terminar.[5]

Esa historia, aún por escribir porque sólo una humanidad liberada o redimida podrá hacer suya la totalidad de su pasado, vive, sin embargo, dispersa o en fragmentos en algunas páginas sueltas de la literatura, la historia y el arte grandes de varios tiempos. Ponga el lector los nombres. Yo nomás digo.

[5] *Ibid*., p. 116.

Walter Benjamin

En esta historia trágica del siglo XX, iluminada en su segunda mitad por los fulgurantes relámpagos oscuros de las revueltas y las revoluciones coloniales, la inteligencia de Bolívar Echeverría persistió en perseguir el discurso de la utopía de un mundo de valor de uso, escondido por fuerza en tanto valor de cambio en la universalidad desenfrenada de los intercambios, pero inextinguible como soporte, disfrute y realización de la vida humana. Lo encontró y lo persiguió, en este libro del cual hablo y en otras obras, en aquella figura extemporánea —"inquietante", la llama— de otro suicidado del siglo, el judío alemán Walter Benjamin, cuyas "tomas de posición explícitas —agrega— lo alían inconfundiblemente con los movimientos de izquierda y sus utopías de una modernidad comunista":

> En medio de una situación de crisis generalizada de la cultura política y del discurso político en cuanto tal, la aproximación de Benjamin a ellos, tan excéntrica, tan extemporánea, tan "fuera de la realidad" como parece estar, se enciende con una capacidad desbordada de irradiar sugerencias y adquiere una capacidad de seducción inigualable.[6]

Seducción es palabra precisa en este caso, y Bolívar la vivió pensando, escribiendo y girando infatigable en torno a la obra de Benjamin, y en particular, a sus *Tesis sobre la historia* y a su dimensión utópica. "La mirada del ángel", el coloquio que él coordinó "en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin", fue uno de los momentos de condensación de esa seducción de la obra de Benjamin sobre la suya.

El pensamiento de Benjamin en estas tesis, anota Bolívar, es una propuesta de unir el utopismo de raíz occidental con el espíritu mesiánico de estirpe oriental:

> La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental. La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor,

[6] *Ibid*., pp. 120-121.

> que "quisiera" ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado —aunque defectuosamente.
>
> Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente, encontramos también en el espíritu mesiánico. [...] Culpable por haber todo el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano.[7]

Son dos modos completamente distintos de estar en la realidad pero cuestionándola, trascendiéndola, dice Bolívar. Uno, el utópico, proviene de los pueblos atados a un territorio, conjetura. El otro, el mesiánico, "viene seguramente de los pueblos nómadas", agrega. Ambos modos confluyen, se mezclan, se combinan en la obra de Benjamin y desembocan en ese último escrito, las *Tesis*, un borrador inconcluso, apenas unas diez páginas de un cuaderno de notas.

Ese cuaderno es el cierre desesperado del "fracaso de un sueño", anota Bolívar: el sueño de una cultura europea universal "que estaría más allá de los particularismos nacionales del continente y los pueblos europeos, que contendría el esbozo de una cultura universal". Ese sueño, hecho trizas amargas en el horror de las matanzas y los genocidios de la Segunda Guerra Mundial y de sus prolegómenos en España, en Asia y en África, tuvo un punto de condensación, escribe Bolívar, en "la que suele llamarse la condición judía, [...] momento constitutivo de la vida y la obra de Benjamin". Es comprensible que los principales constructores de esa visión de la cultura europea, agrega,

> [...] se encontraran entre aquellos que debían querer que ese sueño fuese una realidad, porque del hecho de que lo fuera dependía la justificación del carácter *sui generis* de su propia identidad. No es

[7] *Ibid.*, pp. 131-132.

> exagerado decir que la cultura de una Europa cosmopolita, universal, ha sido un sueño cuya realización se emprendió en gran medida desde la condición judía: si en algún lado prendió la ilusión de ser europeo fue justamente, y con fuerza avasalladora, entre los que podríamos llamar intelectuales judíos.[8]

En ese ensueño desembocan las dos grandes corrientes del utopismo occidental y el mesianismo oriental: la liberación concebida como revolución o anhelada como redención:

> A mi modo de ver, el núcleo reflexivo o el punto teórico central en torno al cual giran los muy variados temas que Benjamin aborda en sus Tesis está dado por el intento de mostrar cómo una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos.[9]

Bolívar subraya la crítica de Benjamin al "progresismo", a la noción de progreso "como el rasgo fundamental de lo que ha sido la política socialista desde el siglo XIX":

> Y deja entrever la idea de que un verdadero socialismo es impensable sin una idea de economía completamente diferente de la economía puramente mercantil, sin una economía capaz de privilegiar el valor de uso por sobre el valor de cambio y ajena por lo tanto a las exigencias del progreso como crecimiento del capital. [...]
>
> Según Benjamin, una política socialista necesita vencer la aversión progresista a la tradición y rescatar la fuerza que viene de ésta, enfatizando una necesidad profunda, la de "redimir el pasado". [...]
>
> De esta manera, sin ser una vuelta hacia atrás ni una reconquista del pasado, la revolución sería una afirmación del presente que se cumple mediante una recuperación del pasado.[10]

[8] *Ibid*., p. 124.
[9] *Ibid*., p. 133.
[10] *Ibid*., pp. 135 y 139-140.

No es difícil ver en esta reflexión sobre las *Tesis* de Benjamin un reverbero de esa "recuperación del pasado" como tradición y como fuerza revolucionaria invocada por las revueltas y las revoluciones de raíz india en América Latina, desde el discurso de la insurrección zapatista de Chiapas de 1994 hasta el de la revolución boliviana de 2003 y 2005 y el de los movimientos y rebeliones en la sierra y la selva peruanas y ecuatorianas en estos tiempos. Pero no otra cosa había hecho un siglo antes la revolución de Emiliano Zapata con su Plan de Ayala de 1911, contrapuesto al progreso y la reforma estatal como ideas fuerza del Plan de San Luis de Francisco I. Madero en 1910. Ambos compartían la audacia de llamar a las armas para cambiar la vida, pero divergían en cuanto al sentido de esa vida y de sus cambios.

La utopía

En la tesis 2 de "Modernidad y capitalismo. 15 tesis", Bolívar Echeverría, terco inventor de utopías aunque lo negara, esboza una conjetura:

> [...] que la escasez no constituye la "maldición *sine qua non*" de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana) no es el único posible; que es imaginable —sin ser una ilusión— un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo otro siga más bien el modelo del eros.[11]

Este discurso atraviesa también el pensamiento de uno de los mayores marxistas del siglo XX, el inglés Edward P. Thompson:

> Nunca regresaremos a la naturaleza humana precapitalista; sin embargo, un recuerdo de sus necesidades, esperanzas y códigos alternativos puede renovar nuestra idea de la amplitud de las posibilidades de nuestra naturaleza. Podría incluso prepararnos para un tiempo

[11] B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. Quito, Tramasocial, 2001, p. 150.

> en el cual se descompongan tanto las necesidades y expectativas capitalistas como las comunistas estatistas, y sea posible rehacer la naturaleza humana bajo nuevas formas. Esto es tal vez silbar en medio de un ciclón. Es invocar el redescubrimiento, en nuevas formas, de un tipo nuevo de "conciencia de costumbres", en la cual una vez más generaciones sucesivas establezcan entre sí una relación de aprendizaje, en la cual las satisfacciones materiales se mantengan estables (aunque igualitariamente distribuidas) y sólo se amplíen las satisfacciones culturales, y en la cual las esperanzas y expectativas se vayan igualando en un estado estable de las costumbres.[12]

¿No fue acaso la búsqueda de ese tiempo, para Bolívar Echeverría, uno de los sentidos de su vida, de su obra, de su ironía y su risa detrás de los anteojos? Desde esos lugares de su propia utopía, la mirada del ángel nos sigue acompañando.

[12] E. P. Thompson, "History and Anthropology", en *Making History*. Nueva York, The New Press, 1994, p. 205. (En español "Folclor, antropología e historia social", en E. P. Thompson, *Historia social y antropología*. México, Instituto Mora, 1994, p. 60).

Walter Benjamin y el advenimiento de la fenomenalidad pura en la obra de arte

● **EVODIO ESCALANTE**

Hay un pasaje en las importantes tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin que podría extenderse a los textos literarios y que permitiría considerarlos como si fueran mónadas, unas mónadas astilladas de mesianismo, por supuesto, como corresponde al impulso más irrenunciable de su autor. Ahí sostiene Benjamin:

> Al pensamiento no pertenece sólo el movimiento de las ideas, sino también la detención de éstas. Cuando el pensamiento se detiene de golpe en una constelación cargada de tensiones, le imparte un golpe por el cual la constelación se cristaliza en una mónada. [...] En dicha estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra forma, de una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido.[1]

De inmediato el texto entendido como mónada se bifurca en dos polos contradictorios aunque también complementarios. Tenemos, por un lado, una suspensión o una parálisis del acontecimiento que se congela hasta cristalizarse; esta parálisis arruina toda movilidad, toda esperanza de cambio; y, sin embargo, esa detención también implica una oportunidad extraordinaria, y se diría única, la de rescatar un pasado oprimido y de redefinir el sentido todo de la existencia. Pasmo y cambio de rumbo, éxtasis sin tiempo y deriva revolucionaria. Estimo que a la luz de esta mónada mesiánica debe considerarse el ensayo acerca de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, o que al menos así

[1] Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Angelus novus*. Trad. de H. A. Murena. Barcelona, Edhasa, 1971, p. 88. Este mismo texto se conoce también con el título “Sobre el concepto de historia”.

la consideraba Bolívar Echeverría, es decir, como una cristalización textual que en la interrupción de su desplome permite que emerja la luz revolucionaria que anuncia el mundo del porvenir.

"El ensayo sobre la obra de arte es un *unicum* dentro de la obra de Walter Benjamin", con estas enfáticas palabras empieza la "Introducción" que Echeverría escribiera para la traducción, sin duda inspirada por él mismo y realizada por su hijo Andrés E. Weikert, que publicó hace algunos años la editorial Itaca. Es único por partida doble, según explica Echeverría. Primero, porque es la obra de un militante revolucionario que está convencido que "lo político se juega —y de manera a veces más decisiva— en escenarios aparentemente ajenos al de la política propiamente dicha"; y segundo, porque el momento en que Benjamin escribe este texto es él mismo excepcional, un momento que representa una encrucijada de la cual no hay retorno y en la que se decide si las sociedades europeas dan el "salto adelante" hacia el socialismo o recaen en la barbarie y en la contrarrevolución. La moneda estaba en el aire, y el texto de Benjamin quería contribuir con su grano de arena como luego se dice al resultado final. ¿Cómo? Descubriendo en el arte nuevo la fuerza mesiánica que se anticipa como un relámpago a la futura liberación. Proponiendo además, cómo él mismo expone, una serie de conceptos nuevos dentro del campo de la teoría del arte que a diferencia de las nociones heredadas por las teorías burguesas del arte (como las de "creatividad", "genialidad", "valor eterno" y "misterio") serían completamente inutilizables para los fines del fascismo. Y útiles, en cambio, esto es más decisivo, para formular exigencias revolucionarias en la política del arte.

El triunfo del fascismo en Italia y del nazismo en Alemania, a lo que habría que agregar de modo obligado la expropiación staliniana del proyecto socialista, en el otro extremo del espectro político, indicarían que las previsiones benjaminianas estaban equivocadas de raíz y por partida doble. No se vieron confirmadas por el desarrollo de los acontecimientos en los países de Europa ni en la Unión Soviética de Stalin y la China de Mao Zedong. Ésta es sin duda la primera gran nota disonante a la que se enfrenta Bolívar Echeverría en su ensayo de interpretación. ¿Fracasó la profecía revolucionaria de Benjamin? ¿Hay que desechar su pronóstico? A título de anécdota, el propio Echeverría

relata que ante la perplejidad de Gerschom Scholem, quien le decía a Benjamin que no encontraba en su texto el vínculo entre la teoría de la decadencia progresiva del aura y las elucubraciones marxistas acerca del impacto de las nuevas tecnologías aplicadas al arte, éste le habría respondido a su amigo: "El nexo filosófico que no encuentras en las dos partes de mi trabajo lo entregará, de manera más efectiva que yo, la revolución".[2] Esto quiere decir, si estoy entendiendo bien, que la noción de revolución es tan indispensable al contenido de la trama argumentativa del ensayo, que lo no explícito en él tendría que cobrar relevancia con el advenimiento de la revolución, y sólo con el advenimiento de la misma. Por eso hace notar Echeverría, no sin un cierto desencanto: "La revolución que debía llegar a completar el ensayo de Benjamin, no sólo no llegó, sino que en su lugar vinieron la contrarrevolución y la barbarie".[3] Esto confirmaría el carácter extemporáneo que algunos estudiosos han atribuido al ensayo de Benjamin. Se abre a la revolución en el momento en que ésta se está cerrando gracias al efecto de la doble pinza de los totalitarismos triunfantes.

La noción más difundida de ese ensayo, pero quizás también la más incomprendida, la del aura, o por decir mejor, la de la desaparición del aura en el arte contemporáneo, constituye la segunda gran nota disonante a la que Echeverría opone una nueva reflexión que de algún modo se despega de la anterior. Observa: "Nada obstaculiza más el acercamiento a la idea benjaminiana de un arte postaurático que, después de confrontarla con la historia efectiva del arte en la segunda mitad del siglo XX —historia que a todas luces ha caminado por vías muy alejadas de ella—, declararla simplemente una profecía fallida". A lo que agrega, como si tratara de amortiguar el golpe:

> Mucho más sugerente es mirarla como una profecía cumplida, pero mal cumplida […] y observar que algo así como un arte postaurático sí llegó, como lo presentía Benjamin, en la segunda mitad del siglo XX. Pero no como él hubiera deseado, sino de otra manera: por el

[2] Citado por Bolívar Echeverría, "Introducción", en W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. de Andrés E. Weikert. México, Itaca, 2003, pp. 19-20.

[3] *Ibid*., p. 25.

> “lado malo”, que es, según decía Hegel en sus momentos pesimistas, el que la historia suele elegir ante una disyuntiva.[4]

Aunque estimo que resultan invaluables para nosotros los esfuerzos que hizo Bolívar Echeverría por estudiar y difundir entre nosotros la obra de Walter Benjamin, y en especial, el ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, del que de modo significativo volvería a ocuparse en el último de los cursos que impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, pienso que la noción de aura, capital en la arquitectura del texto, permanece un tanto oscura en su exposición. De hecho, hay que reconocerlo, es igualmente oscura en el texto mismo de Benjamin, por lo que creo esto es lo que origina la frecuente nebulosidad de sus comentaristas. ¿Qué es lo que hace pensar a Bolívar Echeverría, sirva como ejemplo, que la idea de la declinación del aura no resiste la confrontación con una supuesta historia efectiva del arte en la segunda mitad del siglo XX? ¿Y de dónde extrae su idea de que lo que habría llegado es un arte que él llama “postaurático”? Ante todo, es necesario reconocer que la definición que aporta Benjamin en su ensayo es escueta hasta más no poder, y que esto dificulta mucho las cosas. Veamos: “¿qué es propiamente el aura? Un entretejido muy especial de espacio y tiempo: aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar”.[5] Un cronotopo, podría decirse, a lo que hay que agregar en seguida el relampagueo de una lejanía en un objeto por próximo que esté. Más que una definición, parece una adivinanza. Algo ayuda, es cierto, aunque no mucho, que en seguida Benjamin explique que la decadencia actual del aura

> [...] se basa en dos condiciones que están conectadas, lo mismo la una que la otra, con el surgimiento de las masas y la intensidad creciente de sus movimientos. Esto es: “acercarse a las cosas” es una demanda tan apasionada de las masas contemporáneas como la que está en su tendencia a ir por encima de la unicidad de cada suceso mediante la recepción de la reproducción del mismo.[6]

[4] *Ibid*., p. 26.
[5] W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 47.
[6] *Idem*.

Las masas contemporáneas, cada vez más dueñas del escenario y en movilidad constante, exigirían una proximidad sin coartadas, una familiaridad no mediada con la cosa, y es esto lo que propiciaría el derrumbe actual de la noción de aura. Hay en las masas una necesidad creciente de realidad que corre pareja con una aceptación activa de obras reproducidas. Aunque la expresión clave que Benjamin emplea en su texto en alemán es *näherzubringen*, no es nada forzado ver en ella una versión girada a lo "materialista" y a lo mejor un poco irónica de la famosa consigna del idealismo husserliano de "ir a las cosas mismas" (*zu den Sachen selbst!*), retomada por Heidegger en su tratado *Ser y tiempo*. No son los filósofos, sino las multitudes mismas las que enarbolan esta exigencia plenamente contemporánea. Es lo que en nuestros días Alain Badiou ha llamado "pasión de lo real".

Pero más allá de la emergencia actual de las masas en el escenario político, la idea de una decadencia del aura hay que remontarla a un contexto mucho más amplio que obliga a ir a los orígenes mismos de la sociedad humana. La noción de aura no cobra significación, hasta donde lo entiendo, sino dentro del marco aportado por Max Weber cuando éste señala que conforme el conocimiento racional empírico empieza a desplegarse tiene lugar de modo consecuente un "desencantamiento del mundo", es decir, una progresiva profanidad del mundo de la vida.[7] Los ilustrados hablarían de un dominio del pensamiento racional en todas las esferas de la existencia, lo que acaba con las creencias metafísicas y distintas formas de superstición que permanecen como un "resto" de pensamiento irracional. Hegel mismo, en su *Fenomenología del espíritu*, y de modo específico en el capítulo que dedica al tema del arte y la religión, abonaría esta misma tendencia general de la humanidad, que parte de lo mistérico, y por ello las primeras formas artísticas están asociadas a la religión, para concluir con esa disolución de la distinción estética representada por la comedia, en la que los héroes ya no son seres míticos dotados de poderes ultramundanos, sino seres comunes y corrientes, que se emparejan con sus virtudes y sus defectos con la realidad misma de los espectadores. En la comedia, en efecto, "el sí mismo singular es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual

[7] Max Weber, *Economía y sociedad*. México, FCE, 1980, p. 459.

desaparecen los dioses y sus momentos”. Gracias a ella, se esfuman el misterio y la sacralidad. “La religión del arte —afirma Hegel en su vena dialéctica— se ha llevado a término en él y ha retornado totalmente a sí”. Se diría, en otras palabras, que el espíritu religioso hace mutis, que queda superado, y que en su lugar lo que aparece es el espíritu en su realidad profana, desprovisto ya de misterio, como gran fuerza actuante y desalienadora. Por eso observa contundente Hegel: “Esta proposición: el sí mismo es la esencia absoluta pertenece, como es claro por sí mismo, al espíritu no religioso, al espíritu real”.[8]

Espíritu real, espíritu desencantado y transparente para sí mismo. El culto mistérico, lo mismo que las sombras metafísicas provenientes del más allá que borraban o al menos hacían borrosa la imagen, se han disuelto en la luz del día de la realidad racional. Estamos por primera vez en el día espiritual del presente (Hegel), es decir, de la autoconciencia plenamente translúcida.

A la línea de larga duración que permite precisar un progresivo “desencantamiento” del mundo de la vida, empero, habría que agregar una distinción capital aportada por Benjamin, y sin la cual estimo que la noción de aura queda flotando en el vacío como una esencia incomprendida. Me refiero a la contraposición entre lo que Benjamin llama valor de culto y valor de exposición. Así como Marx encuentra en las nociones de valor de uso y valor (entendido este último como valor de cambio) una de las claves para explicar el proceso de la acumulación capitalista, sin negar esta contraposición, incluso más bien suponiéndola en su base, Benjamin propone que se considere la historia del arte a partir de la contraposición en proceso de resolverse entre valor de culto y valor de exposición. Esta polaridad permite establecer una línea precisa de desarrollo: vamos del trasmundo y su estela metafísica cargada de ángeles y demonios hacia el día espiritual del presente; del más allá tenebroso al relumbrante más acá; de la religión, los rituales mistéricos y las propiedades ocultas de las cosas, fetichizables ellas mismas, al mundo desencantado de la racionalidad efectiva. Si el valor de culto dominó en las primeras etapas de la humanidad, el valor de exposición

[8] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1973, pp. 433-434.

comienza a imponerse de modo progresivo en el mundo moderno y la tendencia apunta a un próximo, o cuando menos deseable, dominio total.

La prevalencia del aura (lo mismo sería decir: de un carisma objetual) que encontró su nicho y su refugio último en el arte, también empieza a desfallecer debido en parte al impacto de las nuevas técnicas de reproducción masiva que se imponen en el mundo moderno a partir del descubrimiento de la fotografía, pero obedeciendo igualmente a una tendencia sociológica inmanente, que sería grosero ignorar. Me refiero al "desencantamiento del mundo" descrito por Max Weber. Para decirlo en el lenguaje de Walter Benjamin, la presencia del aura declina en la misma medida en que se impone cada vez con más pureza el valor de exposición. Tan sencillo como esto: la verdadera exposición vuelve imposible el aura.

Benjamin atreve incluso una ley tendencial en la historia del arte. La formula en los siguientes términos: "Sería posible exponer la historia del arte como una disputa entre dos polaridades dentro de la propia obra de arte, y distinguir la historia de su desenvolvimiento como una sucesión de desplazamientos del centro de gravedad de un polo a otro. Estos dos polos son su valor ritual y su valor de exposición". A lo que agrega en seguida: "La producción artística comienza con imágenes que están al servicio de la magia. Lo importante de estas imágenes está en el hecho de que existan, y no en que sean vistas".[9]

Se estará de acuerdo conmigo en que la forma escrita no alcanza a mostrar la talla entera del jeroglífico. Como asumiendo el papel de esos sacerdotes que él es el primero en repudiar, por su culto porfiado de lo misterioso, Benjamin deja envuelto en el misterio su gran aporte

[9] W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, pp. 52-53. Modifico ligeramente la traducción con base en la versión original en francés. Véase W. Benjamin, *Écrits français*. París, Gallimard, 1991, p. 147. Esta "ley tendencial", en dado caso, es exclusiva de lo que Bolívar Echeverría llama el "Urtext" que es el mismo de la versión francesa antes citada. En las versiones posteriores del texto, Benjamin baja un poco el tono, y nos deja leer: "La recepción de obras de arte sucede bajo diversos acentos, entre los cuales se destacan dos contrapuestos. Uno de esos acentos reside en el valor cultual, el otro en el valor de exposición de la obra de arte" (W. Benjamin, *Estética y política.* Trad. de Tomás Joaquín Bartoletti y Julián Fava. Buenos Aires, Los Cuarenta, 2009, p. 99).

conceptual. ¿Cómo hay que definir el valor de culto? ¿Cómo el valor de exposición? ¿Cuáles son las notas determinantes de los conceptos y cuál su necesaria interrelación mutua? Y, todavía más, ¿cuál es el vínculo de estos conceptos con las realidades políticas contemporáneas?

A este respecto, Benjamin no podía haber sido más reticente. Enuncia la dupla conceptual e insinúa su importancia tanto dentro de la esfera del arte como en el de la política de masas de su época, pero pasa inmediatamente a otra cosa y nos deja no una idea acabada sino apenas un balbuceo ideatorio, no un principio constructivo en forma sino un atisbo que se pierde en las sombras. Le pedimos peras al olmo: hubiéramos preferido que el ensayista escribiera un tratado. La reticencia discursiva nos obliga como lectores a atesorar las pistas ya existentes y a buscar otras en diversos textos de Benjamin que permitan ampliar el campo de comprensión.

"El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea" (1929), considerado por Benjamin como una suerte de "prolegómenos" a su magno trabajo acerca de los *Pasajes*, muy bien podría ser el gran antecedente teórico para llegar a *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Los dos textos, por principio, establecen un firme vínculo entre las vanguardias artísticas y la revolución comunista. A diferencia del pensamiento ortodoxo de la izquierda entonces triunfante, y a diferencia también de los nazis con sus famosas exposiciones del "arte degenerado" (Entartete Kunst), Benjamin piensa que las vanguardias no sólo congenian con la revolución en ciernes, sino que de algún modo la anticipan.[10] Si el artículo sobre el surrealismo sostiene que el movimiento fundado por Breton y Aragon postula un concepto radical de libertad útil a los revolucionarios, el ensayo acerca de *La obra de arte…* extiende sus elogios al dadaísmo, a la fotografía, al cine y, en general, a las nuevas técnicas de reproducción masiva. Como ha escrito Bolívar Echeverría: Benjamin necesitaba "plantear en un plano esencial esta relación entre el arte de vanguardia y la revolución política".

[10] Dejando de lado, por supuesto, al futurismo, cuyo vínculo con el fascismo es más que evidente. Los futuristas y los fascistas, como se sabe, estetizan la política; Benjamin contraataca proponiendo una politización del arte.

Si el ensayo sobre *La obra de arte…* postula una distinción, que se convierte en axial, entre valor de culto y valor de exposición, el artículo sobre el surrealismo anticipa este conflicto cuando postula una contraposición entre embriaguez e iluminación profana. Aunque no se corresponden del todo, la noción de ebriedad (en tanto *summum* de las potencias de lo irracional) podría coincidir en parte con el famoso valor de culto; la iluminación profana, en cambio, anticipa de modo valeroso lo que después será llamado valor de exposición. Por contrapuestos que estén los términos, y aquí el autor anticipa lo que podría ser un ejercicio de pensamiento dialéctico, también se imbrican entre sí. Por ello el gran elogio que lanza Benjamin a la vanguardia surrealista: "Ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución. En torno a ello gira el surrealismo en todos sus libros y empresas. De esta tarea puede decir que es la más suya".[11] Benjamin sabe que en todo acto revolucionario, supremo acto de lucidez histórica, hay un componente vivo de ebriedad. Aprovechar esta ebriedad para volcarla hacia la lucidez. ¿Qué es la revolución, en efecto, sino una iluminación profana llevada al todo de la vida social?[12]

Están las drogas, como se sabe, y la iluminación religiosa, a la que sin duda Benjamin considera una forma de ebriedad. No se trata de negar estas realidades, sino de cogerlas con el puño y volcarlas a favor de un cambio cualitativo en las relaciones sociales de dominación. Lo afirma Benjamin: "Pero la verdadera superación creadora de la iluminación religiosa no está, desde luego, en los estupefacientes. Está en una iluminación profana de inspiración materialista, antropológica, de la que el *hashischs*, el opio u otra droga no son más que escuela primaria".[13]

Por su parte, el amor que describe Breton en *Nadja*, continuando acaso con esta idea que parece importarle tanto de la "inspiración materialista", es una iluminación profana. Todavía más, el libro *Nadja* es para Benjamin "un livre à la porte battante", que podríamos traducir como un libro de puertas giradas. Cuenta en seguida Benjamin una

[11] W. Benjamin, "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea", en *Iluminaciones 1*. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1971, p. 58.

[12] Esta definición no está formulada por Benjamin, pero se la presiente como columna vertebral de su texto.

[13] W. Benjamin, "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea", en *op. cit*., p. 46.

anécdota que refuerza mi lectura: durante su estancia en Moscú, le sorprendió encontrar en los pasillos del hotel en que se hospedaba una gran cantidad de puertas entornadas. Incluso a altas horas de la noche, las puertas seguían abiertas, como para dejar entrar a la gente que lo quisiera. El misterio se resolvió cuando fue informado que había un congreso de monjes tibetanos y que muchos de ellos habían hecho el voto de no dormir nunca en habitaciones cerradas. El susto que experimentó Benjamin en Moscú, sostiene él mismo, tendría que ser similar a la de los lectores de *Nadja*. El tema tiene su importancia porque si algo fastidiaba al autor era la idea de la "privacidad" a la que considera una reliquia burguesa.

De aquí la lección profana que extrae Benjamin. La transcribo tal cual: "Vivir en una casa de cristal es la virtud revolucionaria *par excellence*. Es una ebriedad, un exhibicionismo moral que necesitamos mucho. La discreción en asuntos de la propia existencia ha pasado de virtud aristocrática a ser cada vez más cuestión de pequeños burgueses arribistas".[14]

¿Cómo entender la iluminación profana? Se diría que es a la vez negación del misterio personal o privado y de la iluminación religiosa, que se entiende como mistificante y arcaica. Se diría que es apertura hacia todo aquello que ha sido revelado, ya sea por la luz natural o por la de la inteligencia. Se diría que es un acto de conocimiento sobre el terreno que confirma nuestro ser en el mundo. Como de costumbre, las palabras de Benjamin son escuetas y valen tan sólo como la imagen de un espejo al que hay que interrogar. Lo cito:

> La investigación apasionada por ejemplo de fenómenos telepáticos no nos enseña sobre la lectura (proceso eminentemente telepático) ni la mitad de lo que aprendemos sobre dichos fenómenos por medio de una iluminación profana, esto es, leyendo. O también: la investigación apasionada acerca del fumar *hashisch* no nos enseña sobre el pensamiento (que es un narcótico eminente) ni la mitad de lo que aprendemos sobre el *hashisch* por medio de una iluminación profana, esto es, pensando.[15]

[14] *Ibid.*, p. 47.
[15] *Ibid.*, p. 59.

Se entiende que leer y pensar, tal cuales, con actos de este tipo… Lo más misterioso de la expresión benjaminiana es que no es nada misteriosa en ella misma. Resulta profano todo lo que nos inserta en el mundo —siempre que esté de por medio el conocimiento, la inteligencia, la acumulación de un saber sobre el terreno, poco importa que uno sea un soñador o un *flâneur*...

Anticipo de lo que más tarde se convertirá en el valor de exposición, la iluminación profana de este texto acerca del surrealismo permite atisbar la génesis del concepto, y también, por qué no, advertir sus peligros. El diagnóstico benjaminiano en el sentido de que las nuevas técnicas artísticas y de reproducción masiva ponen de relieve en toda la línea el valor de exposición, en el entendido que este valor es eminentemente profano, y por lo tanto, revolucionario, podría estar equivocado. En efecto, la cámara fotográfica, el cine, y nuevas conquistas de la ciencia y la técnica que Benjamin no pudo prever, los teléfonos celulares que también son cámaras fotográficas y de cine, el internet y su dominio global, incluidas algunas de las modalidades que éste permite como el *facebook* y el *youtube*, contribuyen de manera pasmosa a eliminar la reliquia de la vida privada y a incrementar en cambio el valor de exposición en el tejido social de nuestros días. Ya no hay "vida privada", todo aparece o es susceptible de aparecer en las relampagueantes pantallas de las computadoras. El pronóstico benjaminiano en favor de la técnica se ha revelado como correcto en lo esencial, en el sentido de que los progresos de la técnica son casi siempre de modo inmediato también progresos en el valor de exposición… Aquí acertó Benjamin. El problema es que esto no revoluciona a la sociedad en el sentido en que lo imaginaba. Al revés: los poderes establecidos sacan provecho de estos avances tecnológicos para mantener más vigilada y más oprimida a la población. Por ello Bolívar Echeverría tiene razón cuando sostiene que la profecía benjaminiana sí se cumplió, pero que se cumplió "por el lado malo", al revés de lo que él hubiera deseado. Más exposición no significa un plus de libertad, sino todo lo contrario: es la apariencia de una liberación que no libera nada y que a la larga refuerza los mecanismos de control.

La alianza espontánea que postulaba Benjamin entre los nuevos medios de reproducción masiva y los intereses más altos del proletariado

se ve desmentida, pues, en la realidad policiaca del Gran Hermano. En este punto preciso, Adorno vio bien cuando en carta a su amigo Benjamin sostenía que había en su texto sobre *La obra de arte*… una ciega confianza anarquista en la autonomía del proletariado… "del proletariado que a su vez ha sido producido por la burguesía". Por lo demás, enfatizaba Adorno: "Subestima usted la tecnicidad del arte autónoma, y sobreestima la del dependiente […]"[16]

Dejemos el aspecto de la tecnicidad y volvamos al complejo asunto del aura. He dicho que el concepto de aura sólo puede entenderse de modo correcto si se le ubica dentro del marco más amplio de la oposición entre valor de culto y valor de exposición. Sería todavía más correcto decir que su desaparición en la obra de arte contemporánea vuelve obsoleta esta polaridad, en la medida en que ésta dejaría de existir. Bolívar Echeverría aporta una definición del aura que me gustaría comentar. Sostiene que el aura de las obras de arte trae consigo una especie de efecto de extrañamiento —diferente del descrito por Brecht— "que se despierta en quien las contempla cuando percibe cómo en ellas una objetividad metafísica se sobrepone o sustituye a la objetividad puramente física de su presencia material".[17]

La alusión al "efecto de extrañamiento", con todo y que se aclare en seguida que no tiene nada que ver con el de Brecht, puede ser desorientadora si se piensa que tendría que existir una alta cuota de intimidad o de familiaridad en este supuesto "extrañamiento" producido por la obra de arte. La intimidad o familiaridad provendría del hecho central de encontrarnos inmersos todos nosotros precisamente en una época metafísica. Aunque es cierto que la "huida de los dioses" detectada ya desde la época de Hölderlin y Hegel aproxima el advenimiento de una existencia mundana profana, tampoco se puede olvidar que no hemos sido capaces de ir más allá de la metafísica dominante, ni siquiera en los terrenos de la especulación filosófica. La persistencia del aura sería una prueba más de que nos encontramos aún dentro del círculo de la metafísica de Occidente.

[16] Theodor W. Adorno, *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra, 2001, pp. 142-143.

[17] B. Echeverría, "Introducción", en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 15. Los subrayados son míos.

Pero lo que Benjamin detecta es justamente el fin de esta época, uno de cuyos signos sería la decadencia (*Verfall*) e incluso, todavía en términos más drásticos, la demolición (*Zertrümmerung*) del aura en la obra estética.[18] El valor de este signo tiene relación con un trasfondo filosófico más que evidente. Benjamin no sólo conoce bien a Kant y a los románticos alemanes, como lo demuestra su artículo titulado "Sobre el programa de la filosofía venidera" y su tesis de doctorado publicada bajo el nombre de *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*.[19] También está al tanto de la nueva filosofía fenomenológica propugnada por Edmund Husserl y su discípulo Heidegger. Aunque los primeros textos fenomenológicos de Sartre son un poco posteriores (*La trascendencia del ego* se publica en 1937, y el artículo "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad" en 1939), me parece que no sería extraño encontrar un cierto aire de familia en algunas expresiones de Benjamin y Sartre.

Entiendo, para decirlo pronto, que el verdadero trasfondo filosófico de la contraposición entre valor de culto y valor de exposición hay que buscarlo en los conceptos de esencia y de fenómeno. "La esencia debe aparecer", decía Hegel en alguna parte de su *Enciclopedia*. Lo que piensa Benjamin influido menos por Hegel que por el moderno movimiento fenomenológico es que la esencia desaparece en el momento mismo en que se manifiesta. El fenómeno en tanto tal ya no remite a ninguna esencia metafísica, es autosuficiente y pleno en su exteriorización. Mejor dicho, esta exteriorización desplaza y anula la supuesta esencia que debía manifestar. La fenomenología acaba con la metafísica en la medida en que la realiza, esto es, en la medida en que la esencia toda se vuelve ella misma fenómeno y solamente fenómeno. Se diría que Benjamin se adscribe al movimiento fenomenológico con una radicalidad

[18] Me atengo en todo momento a la traducción de Andrés E. Weikert. Véase *op. cit.*, pp. 47-48. Los términos en alemán están tomados de la versión alemana del mismo que puede consultarse en internet. La violencia "trituradora" o "desintegradora" del segundo término, pone en evidencia que Benjamin no lamentaba para nada este proceso de aniquilación del aura, al contrario de lo que parece insinuar Bolívar Echeverría en un pasaje de su "Introducción".

[19] Véase W. Benjamin, *Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1991 y *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona, Península, 1988.

inusitada, que apuesta por un triunfo absoluto de la fenomenalidad que habría de venir en detrimento de todo rastro metafísico. La esencia, tan enaltecida por el idealismo, convertida una mera reliquia del pasado, habrá devenido pura exterioridad, exposición pura, en otras palabras, fenomenalidad sin esencia.

Éste es el umbral al que intenta acercarnos Benjamin con su teoría de la decadencia del aura. El aura representa el papel de esa esencia filosófica que encontraría un nicho y un último refugio en la obra de arte, con mayor razón si esa esencia se reviste con los resplandores o los empaques de la belleza. Al desaparecer el aura, desaparece también la antigua tarea metafísica del arte. Lo extraordinario del asunto es que Benjamin tenía razón, que detectó algo que apenas estaba en sus inicios y que con el paso del tiempo es cada vez más evidente. El arte contemporáneo, en efecto, al menos en su gran mayoría, carece de aura. Sería extravagante tratar de encontrar el aura en una composición de Cage o de Julián Carrillo, en un cuadro de Pollock o de Rothko, en una instalación o una performance. Adorno mismo lo tuvo que reconocer en la carta que envió a Benjamin: "Sin duda la música de Schönberg no es aurática".[20]

El derrumbe del aura en el arte contemporáneo ratifica la visión de Benjamin y nos corrobora que lo que él vislumbraba era un mundo donde la iluminación profana victoriosa en todos los frentes habría de dar paso a una nueva época en la historia del mundo. Una historia liberada de la superstición, de la metafísica y del dominio del hombre por el hombre. Aquí es donde aflora el impulso mesiánico tan característico de Benjamin. En la fenomenalidad sin esencia del arte contemporáneo, Benjamin ve un anuncio que apunta de modo inequívoco hacia el fin de la historia tal y como la conocemos.

Lo genial aquí es que el valor de exposición y el impulso mesiánico no se oponen ni se contradicen, como podría pensar el lugar común. La hazaña conceptual de Benjamin consiste en encontrar que ambos avanzan de modo paralelo hacia el mismo fin, y que se ayudan el uno al otro.

"El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de apariciones que lo manifiestan". Con

[20] Véase T. W. Adorno, *op. cit*., p. 143.

estas palabras arranca *El ser y la nada*, el famoso tratado de Sartre (1943). Estoy seguro que Benjamin hubiera aprobado de conocerlo este pasaje que dice de otra manera lo que él mismo está sosteniendo en su ensayo sobre *La obra de arte*.... En el ámbito de la fenomenalidad sin esencia, en el que, descartados los artilugios metafísicos del pasado, los fenómenos no manifiestan otra cosa que su propio aparecer fenoménico, las viejas reliquias de la teoría del arte pierden todo fundamento y toda razón de ser: "genialidad", "creatividad", "misterio" y "valor eterno" del arte son sólo complementos de una época que sabemos que ya periclitó.

Benjamin nos urge a que nos demos cuenta de este cambio y a que breguemos en esa dirección. El reino de la iluminación profana, el del triunfo pleno del valor de exposición, a fin de cuentas hace posible un tiempo histórico futuro en el que, como se anuncia en los renglones finales del ensayo *Sobre el concepto de historia*, cada segundo que transcurre "es la pequeña puerta por donde puede entrar el mesías".

Breve acercamiento a Bolívar Echeverría y a sus ideas sobre la cultura

● **RICARDO PÉREZ MONTFORT**

Para Raquel Serur.

Mezcla extraña, dirán algunos, que marca
los tiempos posmodernos que vivimos.
Roger Bartra

Debo aclarar de entrada que es un honor para mí participar en este homenaje a Bolívar Echeverría, porque lo conocí y lo aprecié como maestro, escritor, crítico profundo y amigo. No soy un conocedor acucioso de su obra y más bien como él mismo lo afirmaba desde sus propios planteamientos generales, habemos algunos lectores que podemos incluirnos en el grupo que siente cierta "desconfianza frente a la teoría" y, por lo tanto, poco nos inclinamos a la reflexión de altos vuelos en torno de tal o cual fenómeno teórico. Desde que me acerqué a las ideas de Bolívar en torno de su propuesta de análisis sobre el *ethos* barroco y más tarde alrededor de su agudas reflexiones sobre la cultura en general, me di cuenta que rebasaba con mucho mis propias capacidades, y que frente a él, mis pretensiones se quedaban más en el mundo descriptivo que en el de la elaboración teórica. Por lo tanto, dudo mucho que pueda ir más allá de un simple comentario sobre las múltiples aportaciones que Bolívar llevó a cabo alrededor de un concepto o de una categoría tan grande —y a mi juicio casi inabarcable— como "la cultura". Pero aun así el reto resulta por demás sugerente y dejando atrás esa "desconfianza" me atrevo a hacer estas breves notas.

Como desde hace un buen tiempo dedico buenas horas de trabajo a identificar e historiar ciertas expresiones culturales mexicanas y latinoamericanas, las ideas de Bolívar Echeverría no sólo han sido de

enorme utilidad por su claridad, amenidad, y "complicada sencillez", sino porque se acercan al fenómeno de la cultura en su dimensión histórica y filosófica con una clara proyección hacia sus transformaciones contemporáneas. No tratan de contribuir propiamente a estructurar una historia de las diversas definiciones de cultura que han pasado por las sabidurías y las intelectualidades desde que los griegos inventaron el concepto. Y en sentido estricto tampoco tratan de armar una definición, tal como se podría encontrar en los diccionarios filosóficos o las enciclopedias del saber antropológico. Las ideas sobre la cultura expresadas, sobre todo, en su libro *Definición de la cultura* con el que abrió el primer año del presente milenio, fueron mucho más que eso, pues exploraban desde ángulos muy diversos y a través de rutas por demás variadas y disímbolas los imbricados vericuetos de "lo cultural" en la existencia humana, y más aún en las formas que la cultura adopta, como diría Roger Bartra, en una "existencia en ruptura".

Partiendo de una crítica severa a las nociones esencialistas y unitarias de la cultura, Bolívar se aproximó de manera dinámica a las condiciones específicas de las dimensiones culturales en el tiempo y en el espacio, recogiendo sus propuestas múltiples y sus amplísimos significados. A partir de una primera proposición consistente en que los fenómenos culturales no sólo son hechos en sí, sino elementos de transformación y reconfiguración, el análisis de nuestro amigo y maestro discutía en primera instancia las caras atropológico-filosóficas del debate entre Lévi-Strauss y Jean Paul Sartre sobre la trascendencia o no del hombre y las leyes naturales, es decir: entre el existencialismo de Sartre y el estructuralismo de Lévi-Strauss. Mientras este último intentó encontrar orden y coherencia en el mundo de los mitos y de las costumbres, con el fin de entender su lógica, Sartre defendió la libertad humana y sus principios, trascendiendo la dimensión estructural de ese orden.

Bolívar Echeverría se ubicó entre estas dos esferas interpretativas. Con una extraordinaria claridad estableció que "La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un ser humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de la identidad". Este cultivo crítico de la identidad es una actividad cultural, que aunque es peligrosa para las nociones estáticas de la cultura y pone en riesgo la coherencia —de

allí su carácter creativo—, constituye al mismo tiempo la reproducción de la "mismidad", como bien la llamaría el propio Bolívar. La creatividad de esta práctica crítica puede ser considerada como una melancolía hacia "el otro", hacia la otredad. De ahí que la dimensión histórica y concreta de quien ejerce esa creatividad sea parte del posible desajuste entre lo identitario seguro y colectivo, y la individualidad que lo critica y cuestiona. La identidad más que un fenómeno dado en el espacio y el tiempo es un factor de frontera, de diferenciación y de elaboración de recursos para entender lo propio frente a lo otro. De ahí su dimensión dinámica y en constante transformación; diríase tal vez en incesante creación a partir de la infinidad de vectores relacionales a los que recurre, a la crítica intrínseca y tenaz, al cuestionamiento perseverante.

Siguiendo su propia tradición marxista, Bolívar Echeverría emprendió una revisión de la producción como realización y eventualmente de la producción social y la significación de los fenómenos humanos como elementos centrales de la cultura. Con una puntual búsqueda en torno de los planteamientos marxistas sobre la reproducción social y el valor de la comunicación, concentró sus argumentos a favor de la preponderancia de la "palabra" como factor comunicativo por excelencia. Enriqueciendo su reflexión con varios aportes que parecían salirse de la línea teórica planteada, pero que complementaban cabalmente lo expuesto, Bolívar solía exponer sus argumentos en medio de digresiones rítmicamente implementadas a través de sus lecciones. Por ejemplo, después de reflexionar alrededor de "lo humano" y "lo natural" y lanzándose por la vía de lo que él llamaba "la transnaturalización" tanto en situaciones de índole violento, reproductivo o erótico, concluía que

> [...] la constitución de la forma humana de la reproducción a partir de la forma animal —este proceso de meta- o trans-naturalización— es un proceso conflictivo en el que mientras la una se impone la otra se resiste. La forma animal no permanece en lo social sólo como huella, como cicatriz del conflicto y de la violencia que fue ejercida sobre ella, sino sobre todo como el descontento vivo hacia sí misma que habita en lo que la propia forma humana ha podido ser hasta ahora.[1]

[1] Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*. México, UNAM/Itaca, 2001, p. 167.

He aquí una de las múltiples dimensiones transgresoras y "peligrosas", como tal vez también las llamaría Sartre, que confrontan el mundo de las misteriosas incoherencias del pensamiento y la creación humanas con el espacio de los discursos, que históricamente organizan los intercambios dialécticos o no, que codifican míticamente o de manera muy concreta, por ejemplo los rituales festivos; o que establecen de cierta forma una poética de la experiencia estética y que englobamos bajo el rubro general de cultura. La cultura, pues, no se presenta de manera monolítica o firmemente establecida, sino que invariablemente se muestra imbricada y compleja, aun cuando muchas de sus expresiones puedan aparecer con extrema sencillez.

Particularmente enriquecedoras para quienes tienen dentro de sus actividades alguna relación con las expresiones culturales, resultan las tres últimas lecciones de este imprescindible libro *Definición de la cultura* de Bolívar Echeverría, con sus respectivas digresiones. La crítica a los principios esencialistas de las identidades y sus usos políticos, a la vez que su relación a través de las dimensiones culturales con una diferenciación entre lo bajo y lo alto muy al estilo nietzscheano, demuestra que se trata de una faceta más de lo que en realidad es una referencia central a la lucha de clases. Una lucha de clases que en el texto adquiere dimensiones más de invención creativa que de violenta destrucción.

Valiéndonos de las mismas digresiones cómo desearíamos ver mucho más presente esa noción creativa de lucha de clases en este mundo plagado de seudoacciones militaristas contra una supuesta delincuencia englobada bajo el genérico nombre de narcotráfico, que muy bien representan la antítesis de la creatividad y la inventiva, y que muestran claramente la incapacidad de nuestros gobernantes y autoridades para entender que ellos están puntualmente inmersos en ella como parte tal vez inconsciente de una lucha de clases. Una lucha en la que supuestamente el arma cultural es la esencia de su verdad intolerante por encima de cualquier forma inteligible y racional de tratar, no se diga los propios fenómenos culturales, sino los políticos, los económicos y los sociales.

Lejos de concebir a la cultura como un bien humano por excelencia, en el que el arte, las dimensiones festivas y el propio pensamiento que tiende a fomentar la actividad creativa, hoy parece que es más el negocio y la justificación política, la violencia y las inseguridades las que rodean

las acciones identitarias y críticas de la cultura, tanto académica como oficial e incluso la llamada cultura popular.

En la lección VI de su libro *Definición de la cultura*, por ejemplo, y en contraposición a lo expuesto anteriormente, Bolívar recuperó al juego, la fiesta y al arte como patrones clásicos de actividades culturales, es decir, como elementos que reproducen "la identidad comunitaria concreta constituida como autocrítica..." que le quieren y pueden dar sentido a las vivencias humanas. En esos elementos se destaca la condición de *ruptura*, no sólo de la cotidianidad, sino también de la doble connotación que implica la conjunción de la suerte, la historia y la intervención humana. Hay en este texto una reflexión muy aguda sobre el polémico tema del azar y la necesidad, muy en el sentido que revelara Jacques Monod, que finalmente desemboca en el reconocimiento tácito de la íntima relación entre esos dos conceptos y sus manifestaciones concretas.

Aquí también aparece esta falsa dicotomía que alimentó la añeja disputa alemana entre los defensores de la cultura, entendida como los aspectos creativos de la actividad humana, y los abogados de la civilización, que definían la acción utilitaria de los hombres en sus tareas de sobrevivencia económica. En el modelo de Nietzsche esta dicotomía opuso las interpretaciones dionisiacas de las apolíneas, y terminó por convertirse en referencia bipolar, ocultando tras su sospechoso orden una multiplicidad que aflora a la menor provocación, si se trata de entender el complicado universo de la cultura de manera un tanto menos simplista, y más transdisciplinaria y dialéctica.

Transitando por los mundos que estructuran los fenómenos culturales, mucho más allá de lo pragmático o lo espiritual, más allá de las dualidades que fueron los lugares comunes de muchas tradiciones intelectuales de los siglos XIX y XX, los planteamientos de Bolívar, a mi juicio, hacen más eco de las defensas libertarias y múltiples de Sartre que de las articuladoras de Lévi-Strauss, como ya se mencionó. En materia de mitos e identidades las lecciones de nuestro muy querido amigo y maestro fueron precisamente una constante invitación a la transgresión y, una vez más, a la creatividad.

Esto se puede percibir muy claramente en sus acercamientos a la fiesta como expresión del ritual tanto social como individual, o en sus aproximaciones al arte, a la ciencia, al mito y a la poesía. Tanto la

fiesta como el arte son vistos también como rupturas de la vida social, pero ligados al mundo de lo irreal o lo imaginario. Permítaseme una cita que me parece muy reveladora del estilo y los logros de Bolívar Echeverría. Dice:

> Así como el arte sólo revela lo que es cuando se lo pone en referencia a la fiesta, así también el discurso poético no puede entenderse sin el discurso mítico. El arte no puede vivir sin la fiesta; vive de mimetizar el tiempo de la fiesta en el tiempo rutinario. De igual manera, el discurso poético saca la consistencia de sus significados de la forma que ellos tienen en el discurso mítico; los saca para elaborarlos de tal manera que la experiencia del cuestionamiento y ratificación del subcódigo pueda hacerse ya no en términos del acceso y la pérdida de uno mismo en lo imaginario, en la ceremonia religiosa o erótica, sino mediante la atracción y la inclusión de lo imaginario dentro de lo rutinario.

Así, más que doble y confrontada, la cultura y las reflexiones en torno suyo, muestran la enorme complejidad del entramado que existe entre sus expresiones, su contexto histórico, su identidad y su sentido. En esa misma dimensión compleja se ubica, por ejemplo, el tratamiento de su digresión sobre Oriente y Occidente como entidades diferentes, a veces contrapuestas y a veces complementarias, capaces de crear actividades y formas culturales diversas en función de sus distintas identidades, que muchas veces son su propias contenedoras y a la vez sus contenidos. El uno no parece existir sin el otro, y cada uno parece darle sentido a sí mismo en función de su propia otredad. No son por lo tanto áreas culturales tan disímbolas ni tan incapaces de entenderse. La propia historia parecía haberlas construido distantes y diferentes, sin embargo, en la medida en que se van conociendo e interactuando esa misma historia va descubriendo sus puentes y semejanzas, sus dominios, sus sujeciones, sus confrontaciones y sus amalgamas, pero, sobre todo, sus invenciones, como quería Edward Said.

Una última reflexión tal vez merezcan las ideas de Bolívar sobre modernidad y cultura. Desbrozando las posibles interpretaciones de modernidad, pero comprometiéndose con aquella que toca la tecnologización de los procesos productivos y la secularización de lo que llama

"el mundo de la vida", nuestro maestro siguió por los senderos de la rebeldía como factor decisivo de esa misma modernidad. Repasando el antropomorfismo y su crítica, expuso una visión general de "La cultura en la modernidad capitalista". Muy en el tono de su propia transgresión planteó la existencia fundamental de una contradicción bárbara entre las identidades arcaicas, la autocrítica y las nuevas formas identitarias. Parecían convivir en su texto varios tiempos históricos expresados de múltiples maneras, justo en esos primeros años del siglo XXI, cuando la globalización ya había asentado sus reales entre nosotros, con toda su cauda rearticuladora y sus espejismos de novedad. A través de las nociones del desarraigo, "del creativismo" y las propuestas de posibles nuevas identidades, Bolívar arriba a uno de los planteamientos centrales de la cultura contemporánea: su condición identitaria en crisis permanente.

Dada su inmersión en un sistema capitalista que constantemente anula la realización del ser humano, las posibilidades de una verdadera cultura moderna aparecían como una tablita de innovación en medio del mar de las crisis. De esta manera, cierto optimismo permeó el afán creativo del pensamiento de Bolívar, aun cuando parecía que dejaba un triste sabor de boca en cuanto ejercía la crítica implacable a la "cultura moderna". Pero Bolívar Echeverría logró mucho más que una o varias definiciones de cultura. Logró poner sobre la mesa la importancia de los "creativismos" y las transgresiones como métodos no sólo para el análisis cultural sino, y sobre todo, como recursos para tratar de entender nuestro tiempo. ¡Cómo nos hace falta una mente como la de Bolívar para tratar de desentrañar los momentos tan aciagos que vivimos hoy en México!

IMÁGENES
DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Bolívar Echeverría (1941-2010)

● **JOSÉ MARÍA PÉREZ GAY**

Una tarde de abril de 1965, conocí a Bolívar Echeverría, compañero ecuatoriano, discutía apasionadamente sobre Martin Heidegger y el destino fatal de la filosofía alemana en el Seminario de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín con nuestro profesor Hans Joachim Lieber —que había sido en el exilio profesor adjunto de Karl Mannheim y Norbert Elias. Me admiraba siempre su dominio de la lengua alemana, el alemán de Bolívar era perfecto. Nos conocimos en el semestre de invierno de 1965, y comenzamos una amistad entrañable. A pesar de nuestras diferencias políticas, siempre sobrevivió nuestra amistad, porque Bolívar carecía de toda retórica en la amistad. A partir de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía alemana recorrió un largo camino entre la culpa y el silencio. Martin Heidegger es todavía hoy piedra de escándalo. El autor de *Ser y tiempo* cambia radicalmente el rumbo de la filosofía contemporánea al comprometerse, aunque sólo fuese por un breve periodo, con la política de los nazis: acepta el nombramiento de rector de la Universidad de Friburgo, pronuncia un célebre discurso sobre la razón de ser de la universidad alemana y sostiene que Adolf Hitler, el *führer*, se ha convertido en una suerte de providencia divina. Los filósofos alemanes poseían, como los filósofos griegos y romanos, una tenaz influencia en las élites políticas y financieras. Por ese entonces tenían un inmenso prestigio académico que los llevaba a compenetrarse con todo género de iniciativas políticas durante la República de Weimar y a producir sin cesar nuevos temas de investigación. Así, Martin Heidegger, entre otras cosas, redujo la oposición filosofía-crítica hasta hacerla desaparecer. Al final de la Segunda Guerra Mundial, las cifras hablan por sí solas: según "cálculos conservadores" 42 millones de seres humanos perdieron la vida; otros comentaristas están seguros de que fueron 55 millones.

Toda la metafísica occidental ha sido platónica —me decía por ese entonces Bolívar Echeverría—, porque ha procurado extraer la esencia del hombre fuera de la vida diaria; inventó siempre un observador omnímodo, un agente cognoscente y ficticio desprendido de nuestra experiencia común. Muy pocos filósofos han explicado como Heidegger la naturaleza de la condición humana, cuyo punto medular es la *Alltäglichkeit*, que significa la vida diaria o, como la traduce José Gaos, la cotidianidad. Nos entusiasmaba la idea de una filosofía concreta, cuya explicación de la vida diaria fuese el eje cardinal de la realidad.

Nuestros fueron los sueños de la juventud. Nuestra gran diferencia filosófica y política se resumía así: Karl Marx había condenado a la filosofía durante mucho tiempo a la esterilidad: "Los filósofos sólo han interpretado el mundo; de lo que se trata es de cambiarlo", esta tesis sobre Feuerbach silenciaba a la filosofía, la desacreditaba como un instrumento de los ideólogos de las clases dominantes, una de las grandes estupideces del siglo pasado. El Bolívar joven afirmaba lo contrario; argumentaba desde la perspectiva de la filosofía de la praxis. Como dos buenos amigos, nunca más volvimos a tocar el tema ni discutimos de ningún tema filosófico, nos unía la presencia abrumadora de Walter Benjamin, su filosofía, sus interpretaciones y nuestras traducciones. Las verdaderas amistades nacen en la adolescencia y en la primera juventud, Bolívar se colocó siempre en el primer rango de mi vida. No sólo por el rol que jugaba Alemania, sino también porque la rebelión estudiantil alemana de los años sesentas entró de repente en nuestras vidas.

Nos unió una larga amistad con Rudi Dutschke, a quien conocimos en el seminario del profesor Lieber. Dutschke, el líder estudiantil de Berlín, víctima de un atentado en 1968 que, catorce años después, le costó la vida. Rudi le decía a Bolívar *Roter Front Bolivar*, señalando con ese nombre su espíritu combativo. Antes de su regreso a Latinoamérica, le dije que México era el país donde debía trabajar, le di varias direcciones, una casa de huéspedes y, sobre todo, un nombre: Adolfo Sánchez Vázquez. Por fortuna, Bolívar Echeverría vivió el resto de sus días en México, se nacionalizó mexicano y formó una hermosa familia con la profesora de la UNAM Raquel Serur, tuvo dos hijos, Alberto y Carlos.

En *Vuelta de siglo* (2002), Bolívar Echeverría sostiene que civilización y técnica son términos casi sinónimos. El gran conflicto radica en

que Occidente no cuenta con ofertas morales y políticas razonables para Oriente próximo, América Latina, África y gran parte de Asia, donde la desigualdad social y la demografía degradan el carácter sagrado de la vida.

La exportación del Estado-nación ha resultado no sólo un fracaso, sino una absurda quimera. En muchas culturas no europeas, la gente tiene que buscar nuevas fuentes de sentido y nuevas formas de orden social, y la retórica occidental de los derechos humanos y de los Estados nacionales se queda muy corta a la hora de abordar los verdaderos problemas políticos. Este vacío es una de las razones por las cuales el islam o las religiones domésticas, como el hinduismo y el animismo, logran una afluencia cada vez mayor; son energías comunitarias, escribía Bolívar Echeverría, de una fuerza inimaginable que interpretan necesidades vitales inmediatas. Lo hemos olvidado: el ser humano es el único animal que puede interpretar sus necesidades. La vida siempre se nutre de dos fuentes: la técnica vital para sobrevivir y la inspiración moral. El islam es irremplazable para millones de personas. Occidente carece además de un sentido del martirio: el cristianismo moderno es una religión *posheróica* mientras que el islam aún es heroico. Ésa es la diferencia.

El siglo XXI será el escenario, según Bolívar Echeverría, de la última lucha de la moral universal. ¿Lograremos ponerle fin al *invernadero del bienestar* en que se ha convertido el mundo o nos habituaremos a la desigualdad descomunal que gobierna el planeta? ¿Miraremos impasibles cómo los países ricos y poderosos, gracias a los avances de la medicina y la genética, llegan a ser los propietarios del potencial antropológico mientras el resto de los individuos queda excluido del proyecto de la felicidad? La gran amenaza es una plutocracia antiigualitaria que lleve a cabo una selección genética de los mejores, y que establezca quiénes son los verdaderos seres humanos. Bolívar Echeverría es, para mí, una conversación que tendré siempre.

De todo y de nada

● IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA

Para Raquel, Alberto,
Carlos y Andrés.

Bolívar es una de las cuatro personas con quienes he reído más en mi vida. Esta afirmación merece que haga una cronología de cómo fue urdiéndose gradualmente, con el paso de los años, mi cariño por él. Al hacerlo, quizás estas palabras me ayuden a contrarrestar la persistencia de mi duelo. Sé que la palabra no cura, pero al menos brinda alivio momentáneo.

En 1976 o 1977, estando yo en el tercer o cuarto semestre de la carrera, aquí en esta Facultad, me inscribí en una materia optativa que llevaba por nombre Economía política. No tenía idea de qué se trataba. Me llamaba la atención lo de "política"; lo de "economía", la verdad, me tenía sin cuidado. Menos idea tenía de quién era el profesor que la impartía: Bolívar Echeverría.

Después de tanto tiempo, aún recuerdo a la perfección ciertas sensaciones relacionadas con ese curso. El profesor era increíblemente tímido. No siempre entendía yo lo que decía ni el asunto del que hablaba. Los alumnos casi no participábamos ni preguntábamos en clase. No era porque el profesor lo impidiera. No; atendíamos sus explicaciones con cierto arrobo. Más que ideas, al menos para mí, y a eso era receptivo, Bolívar transmitía una suerte de pasión contenida. A leguas se sentía que lo que enseñaba lo apasionaba. Por fortuna, su timidez terminaba siendo vencida por su pasión.

Diré algo más sobre su timidez. Resultaba inevitable que me pareciera tímido, ya que en ese mismo semestre tomaba un curso sobre

Descartes con aquel torbellino maravilloso, dicharachero, irreverente, que se llamaba Elia Nathan. Elia nos enseñaba un Descartes con cierto ropaje analítico, eso sí, en medio de las groserías, chistes y expresiones irreverentes que la caracterizaban y que hacían de ella aquel ser delicioso que fue. Mientras que Elia me enseñaba una manera insólita de encarar la pesantez de la filosofía, Bolívar, yo sin saberlo, estaba enseñándome la solidez y la pasión, modos complementarios de asumir la ligereza.

Hay otras dos cosas que recuerdo del profesor de Economía política. Una, vestía raro. Con esto quiero decir que tenía un aspecto distinto al resto de mis profesores. Años después comprendí en qué residía esa diferencia. Bolívar tenía a la sazón poco tiempo de haber regresado de Berlín. Su ropa era de allá. La segunda, ese profesor nos daba la mayor parte de la bibliografía en alemán. También comprendí después. No era por pedantería. Simplemente era lo que conocía, con lo que estaba familiarizado, tras sus años de formación en Alemania. En ese tiempo, aún no reíamos juntos.

Algunos recordarán un mítico congreso de filosofía en Xalapa; uno de los primeros de la Asociación Filosófica de México, cuando dicho congreso tenía una escala humana y ofrecía la oportunidad de una genuina convivencia. Una noche, como ocurre con las buenas improvisaciones de *jazz*, de manera inesperada coincidimos en una mesa varios individuos. Había un par de españoles invitados, Mariflor Aguilar y Marina Fe, entre otros. A mi lado estaba Bolívar. O yo estaba a su lado; da lo mismo. En cierto momento, comencé a platicar con él. Le recordé que había tomado su curso de Economía política en tal año. Le conté mis impresiones que renglones arriba he referido. Fue cuando me contó que en esa época hacía poco que había vuelto de Berlín, etcétera.

Aquella noche, todos los de esa mesa echamos relajo como niños de un orfanatorio a quienes de pronto se les abre la puerta y salen en estampida a la calle a disfrutar del mundo después de un encierro que ha durado siglos. No paramos de reír. Una y otra vez nos ahogábamos a carcajadas. Se hablaba de todo y de nada, y reíamos y reíamos.

Ahí fue cuando comencé a reír con él.

En otros dos congresos posteriores sucedió algo parecido. Para mí, Bolívar, los congresos de filosofía y morir a carcajadas constituían una

suerte de trinidad: los tres eran diferentes, pero al mismo tiempo uno solo; Sin embargo, entre congreso y congreso, casi nunca me encontraba a Bolívar. Era obvio que nuestros horarios de pasillo por esta Facultad eran opuestos.

Pasaron los años. Un buen día busqué a Bolívar para pedirle que fuera uno de los siete sinodales en mi examen de doctorado. (Recordarán sin duda que antes eran siete. Afortunadamente hoy son sólo cinco, en aras de la simplificación administrativa y de la felicidad de los examinados.) Aceptó de inmediato. Su lectura de la tesis fue rápida y atenta. Me consta por los comentarios posteriores que me hizo.

Llegada la fecha del examen, ese día estaba yo preparado para todo, menos para un examen de doctorado, pues atravesaba por una situación personal que me tenía a mil atmósferas de presión. Pero así discurre la vida en estos trópicos. El primer sinodal que intervino fue un insigne miembro del Instituto de Investigaciones Filológicas, quien monopolizó el escenario durante 45 minutos para demostrar públicamente que poco o nada entendía de Bataille, y, sobre todo, que no había leído la tesis, o peor aún, si la había leído, nada había comprendido de lo que ahí se hablaba. Al cabo de esos 45 minutos, Bolívar lo reprendió por su actitud abusiva. En efecto, era un asunto de aritmética elemental. Si cada sinodal tardaba esa cantidad de tiempo, las preguntas y respuestas se habrían prolongado hasta el día siguiente. Por suerte, el resto del examen transcurrió con normalidad. Siguieron Mariflor, Óscar y Carlos Pereda. Al final, como presidente del sínodo, intervino Bolívar. Comenzó señalando lo que se acostumbra decir en esos casos, que los predecesores ya preguntaron o comentaron todo lo que había que preguntar y comentar, etcétera. Por consiguiente, se limitó a una única pregunta: en mi opinión, cuál era el rasgo más distintivo del pensamiento de Bataille.

Llevábamos casi tres horas de examen.

Su pregunta me emocionó porque me daba la oportunidad de subrayar un punto acerca de la obra de Bataille que me parecía crucial, definitorio. Le respondí que, a la par de la reflexión de Bataille en torno a temas como la transgresión o el sacrificio, había en él algunas intuiciones extraordinarias acerca del problema de la escritura y la comunicación de la experiencia. Dije a continuación que leería un pasaje, la cita textual de un pasaje que Bataille había incluido como nota a pie de página en

su libro *Lo imposible*, donde afirmaba algo terrible, algo que muy pocos se atreverían a confesar. Lo transcribo:

> Reconozco sin ambages mis abusos, mis mentiras. Lo que acabo de escribir, ajeno a mí, es falso en un cierto sentido: era la marioneta de una superchería. En otro sentido, estaba *inspirado*, padeciendo lo que escribía. En el momento de escribir me sofocaba, no tenía salida, encerrado en mí mismo como en una prisión, un ser al que le faltaba el coraje de pensar lo que pensaba. En aquella desazón, como un náufrago que se aferra a lo primero que encuentra, seguía las reglas de la retórica, buscando producir un efecto. Yo encarnaba la galería (los que escuchan), el deseo que tiene de ser conmocionada.

Añadí que mucho más que una confesión, ese comentario, casi imperceptible entre miles de páginas impresas, constituía la médula de lo que Bataille había elaborado como pensador y escritor. Para él —proseguí hilando—, pensar era sinónimo de *dramatizar*; poner en escena las ambigüedades, las paradojas, los deseos equívocos que desgarran al que piensa y escribe. El individuo no es el núcleo del que irradian imágenes, pensamientos, ideas o palabras; es el escenario donde se expresa *eso* que padece y *eso* —la galería— que se conmueve, simultáneamente. Así, el autor se ofrece como un drama palpitante que logra herir a los que escuchan. Cuanto más se expone, dramatizando la "intimidad" de lo que vive, de lo que lo desgarra, su experiencia particular adquiere una proporción insólita. Por empatía, los otros acaban siendo *eso* que padece, no ya *eso* que sólo escucha.

Terminé mi respuesta con la siguiente frase: "Y eso está cabrón". Me nació de las entrañas expresarlo así. Jamás olvidaré la reacción de Bolívar. Me lanzó una mirada muy peculiar. Contra lo que pudiera esperarse, no era reprobatoria. Se trataba, por una parte, de un recordatorio para que tuviera presente dónde estábamos y las convenciones que regían en una situación similar. Pero al mismo tiempo, con esa mirada me dejó ver hasta qué grado *comprendía* lo que yo había dicho. Acto seguido, dio por finalizado el examen.

Bolívar apareció en ese instante como un *cómplice*. Eso, ustedes lo saben, es una de las cosas más difícil de hallar en la vida. Con momentos

parecidos, a veces llenos de una complicidad jocosa, irían tejiéndose nuestros encuentros.

Más tarde, cuando salió publicada una travesura mía, ese libro de Bataille que no es de Bataille y es bastante mío, cuyo título es *La oscuridad no miente*, pedí a Bolívar ser uno de los presentadores. Aceptó sin rechistar. Ahí estuvo puntual, junto a David Huerta, Philippe Ollé-Laprune y Nicolás Cabral. En esa ocasión fue generoso, pero no incondicional.

Como también generoso se portó cuando le pregunté a comienzos del año pasado si podía hacerle una entrevista para *Norteamérica*, la revista del CISAN. Sin dudarlo, me respondió que sí. Acordamos que le enviaría las preguntas por correo electrónico y fijé un plazo máximo de entrega para que la producción del número no se retrasara. En todo estuvo de acuerdo. Cuando se acercaba la fecha establecida, le mandé un mensaje recordándole su compromiso. Ignoraba que estaba fuera de México. Me contestó desde Ecuador, diciéndome que su padre estaba enfermo, pero que se atendría a lo pactado. De hecho, su padre estaba moribundo. Prometió enviarme en una semana sus respuestas, cosa que cumplió a rajatabla.

Pasó el tiempo. Un día Raquel me llamó por teléfono. Me contó brevemente sobre el seminario que dirigía Bolívar sobre la Modernidad. Me preguntó entonces si me interesaba asistir. Acepté de inmediato.

Desde entonces, esa ha sido una experiencia muy importante para mí. He encontrado allí un espacio de discusión e intercambio académico como nunca antes lo había tenido. Me ha permitido, además, conocer gente como Pepe, Ramón, Maricarmen o Ana. A otros ya los conocía. Por eso los omito. Y después de cada sesión, nos lanzábamos unos a otros esta pregunta: ¿dónde comemos?

En estos últimos años, los primeros lunes de cada mes se han convertido en un auténtico día de fiesta. Durante esas comidas-tertulia, recuperamos la sana costumbre de comportarnos como niños escandalosos. Los que asistimos, los fijos y los flotantes, hablamos de todo y de nada y, por supuesto, reímos como desaforados. Hay una ocasión que recuerdo especialmente. Fuimos a un nuevo restaurante que Ramón había propuesto. Raquel, Maricarmen, Ramón, Bolívar y yo comimos a duras penas. Por varias horas, los cinco reímos sin parar hasta las lágrimas.

Después vino la boda de Raquel y Bolívar. Para los que estuvimos con ellos y con Alberto y Carlos, sus hijos, en casa de Nora y Eligio, eso tuvo ya visos de una reunión de familia. Al menos para mí. Tras la ceremonia, pasamos la tarde y una buena parte de la noche hablando de todo y de nada bajo la tutela de una botella de Duque de Alba. Tiempo después, festejamos el cumpleaños-sorpresa de Raquel con idénticos y renovados visos.

A pesar de todo lo anterior, Bolívar y yo solíamos también hablar en serio. Nunca dejaba de sorprenderme. Él, germanófilo irredento, y yo, francófilo irredento, nos entendíamos a las mil maravillas. Debo confesar que su conocimiento de la filosofía francesa, de los escritores franceses, y de la historia francesa, superaba con creces mi conocimiento de la filosofía alemana, de los escritores alemanes y de la historia alemana. Tarde o temprano, intentaba traerlo a mis dominios, creyendo ingenuamente que eso me otorgaría una cierta ventaja. Cada vez me equivocaba de cabo a rabo.

Un día conversábamos sobre el materialismo. Erróneamente, supuse que su conocimiento de la tradición materialista se limitaba al decoroso papel de constituir un antecedente para Marx. Me dejó boquiabierto. Platicamos de Holbach y de Offray de la Mettrie largo y tendido. Al final, le dije que me parecía muy significativo el hecho de que esa tradición de la primera mitad del siglo XVIII no hubiera prosperado, pues erradicaba por completo la posibilidad de aferrarnos a algo que pudiera ser llamado "espíritu", noción que continuaba siendo medular en nuestra cultura, aun antes y después de Hegel, y por más que la Modernidad hubiese emprendido la secularización de nuestro mundo. Al obligarnos a una sed perpetua de "espíritu", por eso el materialismo había sido el gran proscrito del pensamiento moderno y contemporáneo. Bolívar respondió a mis palabras con la misma mirada de mi examen de doctorado. Tenía en él un *cómplice* de lo que había dicho.

En otra ocasión, a raíz de un comentario sobre Chateaubriand que había hecho durante el seminario, propicié una conversación sobre ese escritor. Cualquiera imaginaría que nada existía más alejado de los intereses de Bolívar que Chateaubriand, el conservador Chateaubriand, y su obra. Como de costumbre, me fui de espaldas. Charlamos del *Genio*

del cristianismo, de esos momentos líricos en Chateaubriand que son únicos en la historia de la literatura.

La última vez que vi a Bolívar fue en el centro comercial de San Jerónimo. Nos topamos por casualidad. Él acababa de comprar pan y yo iba a la panadería. Platicamos unos minutos de todo y de nada. Y reímos, faltaba más. Nos despedimos, diciendo que ya nos veríamos en la próxima sesión del seminario. Bolívar no acudió a la cita. Murió dos días antes.

Ahora, ¿con quién voy a reír?

Imágenes de Bolívar Echeverría

● ÓSCAR MARTIARENA

Conocí a Bolívar Echeverría en la segunda mitad de los años setentas. Impartía un seminario sobre *El capital* de Marx en un salón del pasillo principal de la Facultad de Filosofía y Letras al que había que llegar temprano para encontrar lugar y en el que convenía buscar un asiento cerca de la ventana previendo el humo sofocante que, después de media hora, habría de acumularse en ese espacio cerrado donde, además de respirar, más de la mitad de los asistentes fumábamos frenéticos. El seminario había despertado expectación. A la atmósfera marxista que prevalecía entonces en el Colegio de Filosofía, donde se escuchaban, no siempre en armonía, las voces de Adolfo Sánchez Vázquez, Wenceslao Roces, Carlos Pereyra y Cesáreo Morales, se sumaba la de Bolívar Echeverría que, lejos de anunciar quietud, sosiego, prometía más bien generar controversias, propiciar discusiones y, sobre todo, renovar la crítica de la trayectoria histórica de la izquierda. La Facultad era un ámbito propicio. Desde el marxismo imperante se abrían múltiples vías susceptibles de ser recorridas; desde el marxismo era posible abordar, discutir, pensar y hacer la historia, la política, la economía, el arte y la literatura, la epistemología, la antropología, la geografía, la pedagogía y, claro está, la propia filosofía que, siempre crítica, habría de estar orientada, de acuerdo con la tesis once de Marx sobre Feuerbach, no sólo a interpretar el mundo sino a transformarlo; pero transformarlo no en cualquier sentido sino a través de lo que el marxismo concebía entonces como único camino posible: la revolución. La pregunta clave era: ¿cómo hacerla?

Quienes habíamos tomado clases con Sánchez Vázquez y, a través de ellas, conocido al Marx de los manuscritos de 1844 y algunos fragmentos de *El capital*, estábamos familiarizados con los nombres de Lukács

y Kosík. Quienes habíamos estado en los cursos de Carlos Pereyra —que además de filosofía política impartía cursos sobre Heidegger—, y de Cesáreo Morales, nos habíamos introducido en el pensamiento de Althusser y, en general, en lo que, años después, algunos teóricos alemanes llamaron "neo-estructuralismo". Pero para quienes queríamos ampliar nuestro horizonte teórico en relación con el marxismo, fue motivo de gran interés el anuncio del nuevo seminario a cargo de Bolívar Echeverría a quien, de acuerdo con lo que se escuchaba en el hervidero de los pasillos, precedía un aura peculiar: ecuatoriano con estudios en la Freie Univestität de Berlín; especialista en el marxismo de Korsch y en la teoría crítica; lector de Kafka, Musil y Brecht; de Bataille y Sartre. Los comentarios obligaban a asistir desde la primera sesión.

El nuevo seminario inició puntual. Con el salón abarrotado, Bolívar Echeverría emprendió la exégesis de la noción de *plusvalía*: valor del trabajo no remunerado que el dueño de los medios de producción, es decir, el dueño del capital, se apropia gratuitamente y constituye el fundamento de la acumulación capitalista. El seminario prometía.

Por alguna razón que a la fecha desconozco, después de dos o tres sesiones el seminario se suspendió sin argumento alguno. No obstante, si bien desde entonces pasaron varios años sin que viera a Bolívar, conservé imágenes diáfanas de él. Me llamó la atención que, a pesar de su origen ecuatoriano, esto es, latinoamericano, fuese un hombre tan alto y de ojos claros. También su voz sosegada. Quizá porque encontré en su rostro cierto parecido con Ricardo Flores Magón, aunque también con Walter Benjamin, por mucho tiempo me quedé con la idea de haber tenido enfrente a un hombre de izquierda más o menos ortodoxo; en cualquier caso, un militante de temperamento melancólico en busca de la realización de la utopía socialista.

Pasaron cerca de quince años antes de que se diera la ocasión de verlo de nuevo. Fue con motivo de un concurso de oposición de lo que entonces era la cátedra de "filosofía y literatura" al que estaba obligado a presentarme por llevar algunos años impartiendo la materia. Él era miembro de la comisión dictaminadora. Me parece que le gustó que en el examen frente a grupo se me hubiera ocurrido decir que la dimensión histórica con la que Hegel, al tiempo de afirmar, niega la filosofía de Kant, es paralela a la que, en el *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche

introduce en el pensamiento de Schopenhauer. También mi entusiasmo por lo que el propio Nietzsche llama "metafísica del artista". De ello me enteré el día de la réplica oral que comenzó con diversas preguntas de orden académico sobre mi propuesta de programa, el cual se centraba en querer pensar las relaciones entre filosofía y literatura desde la segunda mitad de siglo XVIII hasta fines del XX. Los autores sobre los que, entre otros, llamaba la atención eran Hölderlin, Novalis, Nietzsche, Baudelaire, Heidegger, Foucault, Deleuze, Octavio Paz. Ni los autores ni el esquema de la propuesta le parecieron incorrectos. Sonrió y quise encontrar en su gesto un signo de aprobación. Momentos después me preguntó: "¿Y la música?". "En el mismo periodo", precisó. Comenzó entonces una conversación que nunca había imaginado que pudiera darse en un examen de oposición. Iniciamos con Mozart, aunque reconociendo a Bach; en lógica histórica pasamos a Schubert, Beethoven y Brahms; hablamos de Wagner y Mahler. Nos detuvimos en Schönberg y Webern. Discutimos sobre la estética dura del dodecafonismo y la muy delicada del impresionismo francés, representada, en especial, por Debussy y Satie, lo cual nos condujo a pensar en Cezanne y Bonnard, y luego en Klee y Kandinsky. Me había olvidado por completo de que se trataba de un acto académico cuando la conversación concluyó entre alusiones cruzadas a la pintura abstracta, a John Cage y a Pierre Boulez.

Cuando años más tarde leí *Definición de la cultura*, me vino a la memoria la conversación a la que acabo de aludir. Pensé entonces que lo que Bolívar Echeverría hizo en un habitual examen de oposición fue evocar lo que en su libro llama "tiempo de la ruptura" conforme al cual, apartándonos de lo cotidiano, nos fue posible reconocer tanto el uso creativo del comportamiento práctico como el de la lengua.[1] Más aún, que aquel día, a través de una sutil ruptura acorde con su pensamiento —ruptura por la cual la sala de juntas del Colegio devino espacio simbólico—, Bolívar Echeverría convirtió el acto académico en el que nos encontrábamos en una celebración en la que filósofos, poetas, músicos y pintores fueron convocados en un instante de reconstrucción del mundo. La descripción abstracta de lo sucedido en el rutinario examen de oposición que nos ocupaba puede leerse en *Definición de la cultura*:

[1] *Cf.* Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*. México, FCE/Itaca, 2010, p. 190.

"La ruptura festiva se cumple mediante la organización de un espacio ceremonial y un acontecer ritual que re-construyen al mundo como mundo imaginario a fin de que ahí tenga lugar el trance que saca a los humanos de su existencia rutinaria".[2]

La fiesta en que se convirtió mi examen de oposición trastocó la imagen que, años atrás, me había formado de Bolívar Echeverría. Si bien su parecido con Walter Benjamin era el mismo y, con ello, mantenía cierto aire melancólico, me percaté de que el teórico que quince años atrás impartía el seminario sobre *El capital* no era un marxista ortodoxo ocupado en leer, releer y enseñar, una y otra vez, la obra de Marx, sino un hombre de izquierda que, en busca de realizar la utopía socialista, dialogaba con la tradición filosófica, aunque también con la poesía, la música y la pintura, el arte en general. Es decir, reconocí en Bolívar Echeverría a un teórico marxista que a su búsqueda de transformar el modo de producción capitalista, sumaba lo más creativo y liberador que en los últimos siglos se ha producido en Occidente. En breve, me encontré con un Bolívar Echeverría que, desde una perspectiva marxista heterodoxa, incorporaba lo mejor de la *modernidad* a la posibilidad de cambiar la vida, dominada por el afán propio del capital de explotar al máximo tanto a la naturaleza como a los trabajadores.

A partir de aquel día tuve la suerte de conversar con Bolívar con mayor frecuencia, aunque no con la que yo hubiera deseado. En todo caso, cualquier ocasión de encuentro daba la posibilidad de charlar, rozar algunos temas, comentar un libro. Una tarde me crucé con él en uno de los pasillos de la Facultad. Tenía en mis manos *Eumeswil* de Ernst Jünger, novela a la que dediqué algunas sesiones en mi curso de filosofía y literatura. Me preguntó si leía el libro en alemán. Le respondí que no. Con frescura, sin prejuicio alguno por el autor, me animó a leer el libro en la lengua en la que originalmente fue escrito. En diciembre pasado que desayuné con él volvimos a Jünger. Hablamos de *El trabajador*, de *Los acantilados de mármol* y del mundo de la técnica como sustrato de *Abejas de cristal*. También de algunas notas de Hans Blumenberg de reciente publicación sobre el escritor alemán. Aunque crítica, la posición de Bolívar frente a Jünger era singular. Lo conocía bien; de

[2] *Ibid*., p. 191.

hecho, me quedé con la impresión de que lo había leído con singular interés. Reímos al comentar *Pelando la cebolla* de Günter Grass: "¿de cuántas cosas más habremos de enterarnos?", comentamos.

Un día, hace alrededor de diez años, al llegar a mi clase, en la puerta del salón me esperaba su hijo Andrés. Me comentó que en algunos meses se iría a estudiar a Berlín, pero que, mientras emprendía el viaje, su "papá", así dijo, le había sugerido asistir a mi curso. Emocionado, como ahora, sólo pude decirle que me sentía muy honrado y que esperaba no quedar mal.

Poco después me encontré de nuevo con Bolívar en otro concurso de oposición para el que escribí una memoria sobre filosofía de la cultura, cuya segunda sección la dedique a Nietzsche y a la teoría crítica. En el último párrafo, recuerdo, desde el frecuente y amable humor de Nietzsche, me permití criticar la extrema seriedad de Adorno y califiqué de "amarga" la conocida sentencia de la última página de *Crítica cultural y sociedad*, donde se lee: "La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es barbarie escribir un poema".[3] Bolívar no estuvo en la réplica. No obstante, cuando días después me crucé con él, serio, lacónico, sin mayores explicaciones, me dijo: "Si tú criticas a la Escuela de Fráncfort yo te voy a criticar a ti".

Pasaron algunos meses antes de que pudiéramos conversar de nuevo, lapso en el que, en la mente, ensayé una respuesta. Tuve al fin la oportunidad de formulársela. Solo, Bolívar estaba en el salón de profesores esperando a que diera la hora de iniciar su clase. Me acerqué cauto, lo saludé, me senté con él e iniciamos una conversación como las acostumbradas. Después de algunos minutos, sin hacer mención directa al encuentro fugaz de meses atrás, partiendo de Blumenberg, sugerí que, así como el mito, el buen humor bien podría considerarse como una acción de distanciamiento de la realidad que, a veces, se cierne brutal sin dejar resquicio alguno para enfrentarla. Incluso le pregunté si el buen humor no podría ser pensado como una forma, entre otras, de resistencia radical similar a la de un *ethos* barroco, tal como él lo describe en una

[3] T. W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*. Trad. de M. Sacristán. Madrid, Sarpe, 1984, p. 248.

de sus obras centrales.[4] Porque de ser así, al menos en algunos casos, el buen humor, continué, podría ser pensado como una estrategia posible encauzada a hacer soportable algo que en principio no lo es. Ante el asentimiento de Bolívar, añadí que si bien la teoría crítica constituía un momento fundamental para la comprensión de la *modernidad*, cosa que había querido dejar claro en mi memoria, era el buen humor lo que, a partir de Nietzsche, echaba de menos en la Escuela de Fráncfort en general, pero en particular en la escritura de Adorno. Bolívar estuvo más o menos de acuerdo con mi réplica tardía. Poseedor de un sentido del humor encomiable, no podía dejar de aceptar al menos parte de mis argumentos.[5] Como las nuestras, pienso, eran conversaciones de larga duración, tiempo después, sin preámbulo alguno, me alentó a detenerme en los vínculos posibles entre la teoría crítica y el trabajo de Foucault.

La presencia de la teoría crítica en los artículos agrupados en *Las ilusiones de la modernidad*, libro publicado en 1995, es innegable. Sin embargo, se trata de una presencia renovada. Con alusiones a *El capital*, a *Historia y conciencia de clase*, pensando de nuevo *Dialéctica de la Ilustración* y, en particular, las *Tesis sobre la historia* de Benjamin, Bolívar Echeverría se detiene en el desplome del socialismo real, simbolizado por la caída del muro que dividía su entrañable Berlín. El ejercicio teórico desplegado a lo largo del libro le permite hacer un alto en el camino, pensar lo acontecido y afirmar que la perspectiva socialista, en tanto proyecto histórico que, sostiene, "en la práctica y en el discurso se ha afirmado [...] como una alternativa crítica a la modernidad capitalista", ha mantenido su actualidad.[6] No obstante, al final del primer artículo, Echeverría reclama al socialismo real haber seguido el camino que lo condujo al desastre: "¿ha sido en verdad, pregunta, una excesiva lejanía respecto del 'capitalismo' lo que llevó al fracaso a este intento socialista? ¿O ha sido, por el contrario, su excesiva cercanía a

[4] B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998.

[5] Una muestra de su valoración del buen humor que se traduce en risa, puede verse en que, en vez de *La ciencia jovial*, Bolívar traduce *Die Fröliche Wissenschaft* como *La ciencia risueña*. *Cf*. B. Echeverría, *Vuelta de siglo*. México, Era, 2006, p. 42.

[6] B. Echeverría, "1989", en *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 22.

él, la falta de radicalidad de la alternativa que representaba?"[7] La respuesta se adivina. Lo que Bolívar Echeverría exige entonces es pensar de nuevo. De hecho, emprende la tarea, aunque con un desplazamiento sorprendente: conviene examinar una vez más el capitalismo, aunque sin aceptar la naturalidad con la que se nos presenta; se trata más bien de pensarlo como una forma más, entre otras, de la *modernidad*. En su trayecto, Echeverría reflexiona sobre la historia de la izquierda; sobre la llamada "posmodernidad", a la que califica de cínica; sobre el pensamiento de Heidegger, con quien mantuvo un diálogo permanente, en momentos muy crítico, aunque en otros se vale de hallazgos del autor de *Ser y tiempo*; sobre Lukács y la revolución; sobre la noción de capitalismo de Marx y la "reducida" de Braudel. El libro culmina con la formulación de quince tesis sobre las relaciones entre capitalismo y modernidad, artículo que ilumina, re-significa a los que le preceden.

Me importa señalar que lo que más llamó mi atención de *Las ilusiones de la modernidad* fue el desplazamiento que Echeverría lleva a cabo ahí, el cual puede pensarse como un *tour de force* en la teoría, que se condensa en el título del último artículo, y que, conviene insistir, abre la posibilidad de pensar de nuevo e incluso de generar efectos más allá del discurso. El desplazamiento, el matiz introducido, se muestra cuando Echeverría diferencia entre *modernidad* y *capitalismo*, a partir de lo cual afirma que si bien de todas las formas en las que la *modernidad* se ha realizado, la más "funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades", ha sido la capitalista, no es ella la única posible.[8] De hecho, en las primeras páginas del artículo leemos: "Las *Tesis* que se exponen en la siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista".[9]

De modo que la respuesta de Bolívar Echeverría al fracaso del socialismo real fue reflexionar de nuevo. Además de asumir que la capitalista

[7] *Idem*.

[8] B. Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 143.

[9] *Ibid*., p. 137.

es la forma histórica más significativa que el proyecto moderno ha encarnado, a través de un desplazamiento teórico que tiene como premisa inicial reconocer a la *modernidad* como proyecto de larga duración cuya esencia descansa en la búsqueda de emancipación de los seres humanos en todo ámbito en el que se encuentran subyugados, se da a la tarea de pensar en otras formas de modernidad alternativas, de hecho existentes.

El efecto que me produjo el desplazamiento referido fue similar al de la fiesta en la que Bolívar convirtió la réplica de mi examen de oposición. Frente al derrumbe del "socialismo real", con todo y su "realismo socialista", la teoría valida de nuevo la pertinencia de detenerse en la filosofía, al tiempo de en la poesía, la música, la pintura, la escultura, como expresiones, como formas diversas en las que la *modernidad* se ha realizado y todavía se realiza, aun siendo bajo el dominio del capitalismo.

No me cabe duda de que tal desplazamiento provocó efectos también en el propio Bolívar Echeverría. En la tesis 7 de "Modernidad y capitalismo" se encuentran los rastros de la grieta abierta por su pensamiento que lo llevaría a publicar, en 1998, *La modernidad de lo barroco*, respuesta lúcida, original, acaso personal, al tan traído desencanto. Ante la monotonía capitalista reciclada por el neoliberalismo, frente a la caída en picada del "principio esperanza", guía por décadas de los ideales socialistas, Bolívar Echeverría, marxista, celebra la teatralidad, la puesta en escena total, la espontaneidad, la autenticidad de lo barroco, al que, como *ethos*, como forma de la modernidad, como resistencia, como manifestación de un imaginario que no se pliega al mero valor de cambio, erige en posibilidad, incluso en utopía. Es tal el entusiasmo que transmiten las reflexiones contenidas en el libro, que ante cualquier manifestación barroca uno no puede menos que evocarlo.

Así como la réplica de mi lejano examen de oposición y las conversaciones y encuentros con Bolívar, la publicación de *La modernidad de lo barroco* me alentó, en este caso, a continuar con un proyecto que en aquel tiempo había iniciado: una investigación, con matices foucaulteanos, sobre la confesión sacramental en los indios de la Nueva España, cuyo objetivo era mostrar, a la luz de manuales de confesión y sumas para confesores que, al mantenerse en sus prácticas, identificadas por los prelados novohispanos como *idolátricas*, los indios se resistieron a

la introducción del individualismo culpable que una práctica como la confesión sacramental genera. Cuando a fines de 1999 se publicó mi libro, busqué en seguida a Bolívar para dárselo y pedirle que lo presentara. Con su generosidad habitual aceptó de inmediato. No sólo lo presentó y permitió que sus notas se publicaran en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, sino que al final de su *Vuelta de siglo* incorporó algunos de sus comentarios, de nuevo un impulso para seguir con mi trabajo.[10]

En abril pasado lo encontré por última vez cuando, con Raquel, salía de la presentación de *Incursiones literarias* de nuestro querido Adolfo Sánchez Vázquez. Estaba molesto. Se quejaba de la poca asistencia al evento. "No hay memoria", sentenció. Después de un breve silencio, bromeamos y nos despedimos. La imagen viva que guardo de aquel mediodía es la de, a la distancia, ver a Raquel y a Bolívar caminando sonrientes.

Quedo en deuda con Bolívar Echeverría por haber hecho de mi examen de oposición una fiesta, peculiar forma de exhortarme a continuar con la reflexión sobre la poesía, las novelas, la música, la pintura. También por su confianza y por su aliento en cada encuentro. Soy deudor de sus críticas a mis críticas, de sus reflexiones sobre mi trabajo y de las amables, con frecuencia lúdicas, conversaciones con él. Agradezco a Bolívar Echeverría sus libros y artículos. En ellos se condensa su búsqueda: pensar y realizar la utopía. Cada uno es una vereda. Está en nosotros transitarlos, recorrerlos y recrear así su pensamiento. También está en nosotros remembrar su generosidad y, por supuesto, su temple jovial: *eine fröliche Stimmung*. De no hacerlo, créanme, corremos el riesgo de que el desierto crezca más todavía.

[10] B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, pp. 228-235.

Bolívar Echeverría

● **TERESA DEL CONDE**

A Bolívar le interesaron todas las artes, las visuales, el cine incluido por supuesto, la danza, el teatro en general, el teatro de Music Hall y el teatro incluso como medio pedagógico, tal y como solía concebirlo Bertold Brecht, uno de sus autores más citados, sobre quien impartió una conferencia en el Paseo de la Reforma. Le apasionó desde luego la música y también se inmiscuyó en las creaciones plásticas en lo particular, como ejemplificaré más adelante. Aunque podía ver en las artes la posibilidad de revolución, también sabía, y no sólo en su fuero interno, que la revolución de las fuerzas productivas no se encontraba en relación de causa-efecto con las revoluciones artísticas y en eso coincidía con nuestro maestro don Adolfo Sánchez Vázquez. Disfrutaba las artes en sí mismas y no sólo como valor de uso o de cambio, sino como afinidades electivas, recordando la frase de Goethe.

Cuando apareció su libro *Las ilusiones de la modernidad*, dedicado a Raquel, hacía ya tiempo que dialogábamos y no fueron pocas las veces en las que impartió conferencias o participó en paneles de discusión en el Museo de Arte Moderno que durante toda esa década estuvo bajo mi dirección. Cuando salió a la luz ya había caído el muro de Berlín, el 9 de noviembre de 1989, y en uno de los capítulos iniciales de ese volumen habla de los intentos de "mutaciones readaptativas": "la crisis de una época puede estabilizarse en su inestabilidad", anota Bolívar con irreductible fe socialista. Pensó que se estaba viviendo entonces, y en los años sucesivos, "un periodo de transición". Tal pareciera que todos los periodos son de transición, sean de avance o retrógrados.

Acerca del término "modernidad" considera, y está en lo cierto, que hay diversos tipos de modernidad y en el libro que menciono (que es un conjunto de ensayos unidos entre sí por fuerte hilo conductor)

intenta detectar en el campo de la teoría —que es su campo por antonomasia— la posibilidad de una modernidad diferente a la que se ha impuesto hasta ahora, una modernidad que no sea capitalista. Se trataría de un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas "sólo desde una perspectiva y en un solo sentido" dispuesto a ser abordado desde otro lado e iluminado con una luz diferente. No propone ejemplos de esa sola perspectiva o sentido y pudiera ser que si hubiera retomado ese mismo inciso años después, su formulación fuese bastante distinta, puesto que la globalización en el campo de las artes llamadas conceptuales es cosa por demás evidente. En ellas, a mayor grado de capital invertido, mayores grados de espectacularidad, en relación con los efectos escénicos, se logran.

Conviene recordar que la modernidad se inicia a fines de la Edad Media, y más bien a principios del Renacimiento temprano. A Bolívar le complacía recordar conmigo que el concurso para designar al autor de las segundas puertas del bautisterio de San Juan en Florencia, que ganó Lorenzo Ghiberti, obedeció a los mismos parámetros que privan en cualquier concurso artístico actual (usanza que por cierto ha tendido a desaparecer porque desde hace algunos años, no pocos autores de creaciones públicas son designados por dedazo en nuestro país).

En 1994 ofrecimos un catálogo bilingüe producido por la entonces llamada Sociedad Mexicana de Arte Moderno. Los autores fuimos él y yo, y los traductores el siempre recordado Colin White y Mónica Mayer.

Su texto, titulado "Aventuras de la abstracción" y referido, aunque no únicamente, a Francisco Castro Leñero, habla de las estrategias formales que acompañan "esa voluntad de forma que ha inspirado el arte del siglo XX. Se trata de una tradición artística propia de nuestro tiempo: la tradición de rompimiento con la tradición, según formularon Juan García Ponce y antes que él Octavio Paz en *Los hijos del limo*.

Utilizó una expresión mía —que menciona— "lo clásico contemporáneo". "Clásico", dice Bolívar, porque las obras en cuestión pertenecen a esa aventura centenaria emprendida por el arte de la pintura, "que se propuso abandonar la tutela ejercida por el *logos* sobre la *esthesis*; aquella tutela de la semiosis lingüística sobre todas las demás fuentes de producción y consumo de significaciones". Es decir, una producción estética que —para estar allí, para concretarse, no tiene que ser perci-

bida por medio de dichos o de entendidos, no se necesitan las cédulas explicatorias porque no ilustran el nombre de la cosa representada ni son tampoco comentarios pictóricos (o de cualquier otra índole) sobre el sentido lingüístico que enuncian. Pone como ejemplo un cuadro titulado "Memoria y olvido" en el que hay una serie de barras casi paralelas que atraviesan el cuadro a lo largo, pero una de esas barras, muy delgada, se ha roto.

Si pensáramos (es mi propuesta) en una representación pictórica logotípica de memoria y olvido, lo que tal vez estaría en el soporte consistiría en la representación de una cabeza femenina, no joven (la memoria va acumulándose con los años) coronada de enebro porque esta hierba nunca se carcome ni pierde las hojas, junto estaría el olvido, otra figura, de apariencia juvenil, alada y coronada de adormideras. Éstas son las representaciones que propone Rippa basándose en fuentes antiguas. Magritte pintó una cabeza clásica, posiblemente de Pallas Atenea, que ha recibido una pedrada en la cabeza.

La pieza de Francisco Castro Leñero a la que me refiero es, según Bolívar, "la representación abstracta del hecho de que es un cierto olvido el que permite el flujo de la memoria". Adopta la forma ambivalente del recuerdo vago, "de ese fruto del rememorar que, para darle al pasado una figura actual, definida, debe sin embargo denegarlo".

Me parece tan clara, además de elegante, su interpretación de esa composición, que por tal razón me he centrado en ella. Se trata de una especie de traducción de lo decible a líneas, colores, texturas, a través de un uso parco y binario de tales elementos.

Bolívar Echeverría. Una rebelión efímera

● **HORACIO ORTIZ**

Para Raquel Serur.

Para dar contexto a mi participación en la mesa de cultura, en el homenaje que la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM hace a la memoria del doctor Bolívar Echeverría, a tres meses de su fallecimiento, debo decir que de 2002 a 2004 fui coordinador editorial de la revista *Universidad de México*, donde Bolívar colaboró con una columna mensual. A ello atiende la invitación que la comisión organizadora del homenaje me hace para participar.

La relación que tuve con Bolívar Echeverría no fue particularmente estrecha. Compartí con él, sin embargo, un territorio muy particular, una aventura de papel, que hoy convoca a algunos de los que estamos aquí reunidos para hablar de él y de lo que con él compartimos. Ese territorio fue la revista *Universidad de México*.

Cuando Isaac García Venegas, editor de la revista en ese momento, nos dijo que Bolívar Echeverría sí le entraba con una columna mensual en las páginas de *Universidad de México*, creo que aún trabajábamos en una casa enorme, inmensa, como la historia misma de la revista, en la colonia Olímpica, al sur de la ciudad de México, una casa oscura y lúgubre, llena de humedad.

Recuerdo que, estando ahí todo el equipo reunido, Ricardo Pérez Montfort —director de la revista, entonces— Isaac y Javier, los editores, algunos otros compañeros y yo, como coordinador editorial, mi primer comentario fue: "caray, es como si Adorno se decidiera a publicar en *Tv y Novelas*". Y no es que la nuestra no fuera una revista de altura, nada de eso; vamos, por las páginas de *Universidad de México* pasaron desde

Julio Jiménez Rueda, como su primer director, allá por 1930, Ermilo Abreu Gómez, León Felipe, Alfonso Reyes o Rafael Heliodoro Valle, Federico García Lorca, en aquellos primeros años.

Manuel N. Lira, poeta e impresor, Ramón del Valle Inclán, Genaro Estrada, Antonin Artaud, Rafael Alberti, Azorín, Juan Ramón Jiménez, Gabriel Méndez Plancarte, Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri, todos ellos en los años treintas, hasta Julio Cortázar y Gabriel García Márquez, en los años ochentas, pasando por todas nuestras grandes plumas, de Juan Rulfo a Octavio Paz.

La pléyade de colaboradores, mujeres y hombres, en todos esos años y décadas hasta sumar setenta de historia de la publicación concita todos los nombres que circulan por la historia de la cultura y de las letras nacionales del siglo XX mexicano, y muchos, muchos colaboradores extranjeros de renombre.

Esa lista, interminable, monumental en cantidad y en calidad, también incluyó a Bolívar Echeverría, en los albores del siglo XXI, con una columna mensual llamada "Ziranda".

Y es que el hecho de tener a Bolívar Echeverría en las páginas de la revista *Universidad de México* la convertía, así, de golpe, en una revista de otro orden, fue como si de pronto, al menos para mí, me dijeran, vas a editar la *Revista de Occidente*.

Recuerdo, ya en las nuevas oficinas de la revista, a un costado del Estadio Universitario, cuando Isaac llegó con la primera colaboración de Bolívar, arrancando nuestro segundo año ahí, y nos dijo el nombre de la columna, ninguno sabíamos el significado: *Ziranda*. De inmediato fuimos a investigarlo hasta dar con una explicación satisfactoria.

Una ziranda es una higuera. La higuera, como ustedes saben, es un árbol que da frutos de forma abundante, casi puedo decir que ilimitada. Los higos de una higuera no paran de brotar, es una producción incesante, constante.

Y eso fueron, precisa y justamente, esas páginas de "Ziranda" en *Universidad de México* a lo largo de ese tiempo de nuestra participación y de la columna de Bolívar; una higuera que floreció y dejó caer frutos uno tras otro, como una cascada. La cosecha aún continúa.

Así, en la columna de Bolívar, uno puede volver una y otra vez a sus colaboraciones y encontrar, como en los clásicos, nuevas voces,

sombras, ecos escondidos, una coma que antes no estaba ahí y que le da nuevo sentido a toda una frase, que arroja claridad sobre una idea compleja. Una nueva relectura transforma un párrafo en otro texto, una ramificación más, también repleta de frutos frescos.

En "Ziranda", Bolívar puso en práctica esa idea romántica de que ensayar es una forma de ejercer la traducción, un intento de volver próximo lo ajeno, buscar que autores de épocas y territorios distantes dispongan de una lengua y de una moneda común.

Ensayar, como dice Juan Villoro, es leer en compañía.

Cuando Michel de Montaigne puso a prueba su juicio en los irrepetibles *Ensayos*, con los que inauguró un género revelador y novedoso, dejó establecidas, sin intención de convertirlas en reglas, las pautas formales que le darían su sello al ensayo moderno.

Bajo la forma de advertencias recurrentes, las breves disertaciones que componen las entregas de "Ziranda" a *Universidad de México*, dirigidas a un lector inocente, incapaz de anticipar el recorrido textual que el autor proponía; o a uno más bien curtido en otras lecturas, perspicaz y dispuesto a la censura inmediata, o al nuevo lector que fundaría con la lectura inusual que exigía su obra, Bolívar hizo honor a la sentencia de Montaigne sobre su forma discursiva, cuando advertía: "no se atienda, pues, a las materias, sino a la manera como las expongo".

Eso fue y es, aún, "Ziranda", una isla para intercambiar recomendaciones, lo mismo de lecturas, de cine, de formas de pensar. Un enclave de reflexión atento a las corrientes más innovadoras dentro del pensamiento y de la creación artística y literaria. Un archipiélago de islas donde compartir ideas.

Y es que en "Ziranda" uno podía leer lo mismo un análisis meticuloso, pero siempre relajado, sobre "Rosebud", el emblemático trineo añorado del *Ciudadano Kane*, o un tratado completo de filosofía política en dos párrafos sobre la película *Casablanca*.

O compartir con Bolívar la pasión por la magia que debe conjugarse en la naturaleza para que surja un mosquito de la nada y nos muestre su liderazgo en el avance del progreso de la humanidad; o bien participar del asombro y admiración franca que el ballet clásico le producía; o leer un ensayo literario sobre la pasión que significa ser un hombre que vive en, para y por la lectura, el *homo legens*, lo llamó Bolívar en un

texto que publicamos en "Al Pie de la Letra", el suplemento de libros que fundamos en *Universidad de México*.

Este redireccionamiento sutil de la atención del lector, ahora dirigida no a los asuntos, sino al modo en que estos son expuestos, es lo que ha hecho del ensayo un género fundado en el arte de la exposición de los argumentos, más que en los temas en torno a los cuales gira dicha exposición.

Desde 1580, en que fueron publicados los *Ensayos* de Montaigne, hasta la fecha, éste sigue siendo uno de sus rasgos inherentes, cuyo alcance es difícil de precisar.

Aquí hago una pausa, aquellos que conocen las colaboraciones de Bolívar en "Ziranda", intenten recordar esas pausas entre párrafos, el pulso, el ritmo entre cada apartado, casi parágrafo, por llamarlo de alguna forma.

Se trata de eso que Adorno, en el siglo XX, dejaría sintetizado bajo el título "el ensayo como forma", una reflexión sobre la preeminencia del modo en que el ensayista elige comunicar sus contenidos, aceptando el riesgo que reside justamente en la autonomía de la exhibición de su material.

Comparado con el discurso científico, el ensayo ha sido malinterpretado como un género carente de solidez, justamente por esta libertad intrínseca, concebida desde su génesis, para dar rienda suelta al curso del pensamiento, sin forzarlo a tomar una forma preconcebida y establecida con rigor. Vaya que Bolívar se dio vuelo en ese intento en "Ziranda".

Montaigne nos legó el desafío de un género que puso el énfasis en la forma y en la vinculación de ésta con la subjetividad del autor.

Y así como en los *Ensayos* de Montaigne, asistimos al nacimiento de un tipo de experimentación textual que practicó un modo distinto de tratar los asuntos, y que propuso simultáneamente una materia inédita como objeto de análisis: la del propio sujeto pensador, así asistimos con "Ziranda" a la confirmación de la tesis, también de Montaigne, de que "yo soy la materia de mi libro", unida al decreto de no atender las materias sino las formas en que éstas se presentan.

La materia es el autor, y el autor no está en la materia, sino en la forma. La persona determina el asunto, pero el asunto no es lo que importa, sino el modo en que se manifiesta. Atienda pues, el lector,

a la manera como un autor se representa en la escritura o nos deja saber su punto de vista sobre algo. Eso es lo que está en juego en el texto del ensayo: la escritura improvisada de un yo que ensaya sus puntos de vista sobre un objeto.

El ensayo se construye mientras avanza, no hay modo de preparar la forma definitiva que asumirá el curso de los pensamientos para construir su argumentación. Lo que parece una excesiva flexibilidad de adaptación del pensamiento al texto es, en realidad, un reto de sometimiento del pensamiento a su material.

Conocí, pues, a Bolívar Echeverría en ese rincón íntimo y personalísimo que sólo brinda la palabra escrita. Ahí donde el filósofo se ensayaba a sí mismo, donde el escritor se reinventaba en cada frase.

En su columna, Bolívar ensayaba textos breves; pequeños acercamientos a múltiples esferas de acción y pensamiento. Fueron apenas un puñado de colaboraciones, todas concisas, todas impecables.

Era innecesario corregir a Bolívar Echeverría, casi una herejía. No hacía falta, era puntual en tiempo y en sus textos, nunca falló con una entrega, jamás tuvimos que llamarle para pedir su colaboración.

Hace exactamente siete años, en el número de septiembre de 2003, Bolívar Echeverría escribió en "Ziranda", en *Universidad de México*: "Toda vida es una vida breve, encaminada hacia la muerte. Es una pequeña resistencia, una rebelión efímera, un detenerse fugaz en la cascada infinita y todopoderosa de la muerte. Consiste en construirse un mundo suspendido en la eternidad de su propia caída".

Sin la menor duda, Bolívar Echeverría construyó un mundo suspendido en la eternidad. Su pensamiento vive en ascenso permanente.

Así como Luis Cardoza y Aragón decía de Alfonso Reyes, así puedo hoy afirmar que nadie que no haya releído a Bolívar Echeverría, puede decir que lo ha leído.

Es hora de releer a Bolívar Echeverría, pues.

Índice

Presentación
Isaac García Venegas 7

Un roble
Raquel Serur 11

La obra de Bolívar Echeverría

El radicalismo impolítico de Bolívar Echeverría
Julio Echeverría 15

¡Qué cosa!
Pedro Joel Reyes 23

Bolívar Echeverría: *in memoriam*
Carlos Antonio Aguirre Rojas 29

Homenaje a Bolívar Echeverría
Gabriel Vargas Lozano 47

Lectura y relectura de Bolívar Echeverría
Rodrigo Martínez Baracs 53

Aproximaciones al discurso crítico
de Bolívar Echeverría
Javier Sigüenza 65

Modernidad y capitalismo

El discurso crítico sobre la modernidad
Crescenciano Grave 87

Romanticismo y modernidad.
Variaciones sobre un tema de Bolívar Echeverría
Roger Bartra 101

Bolívar, el excéntrico
Isaac García Venegas 107

Desfaciendo entuertos: libertad y revolución
en la obra de Bolívar Echeverría
Diana Fuentes 121

El mito de la revolución
Carlos Oliva Mendoza 131

Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación
desde la esperanza en la modernidad
Luis Arizmendi 141

Marxismo y teoría crítica

El humanismo radical de Bolívar Echeverría
Mariflor Aguilar Rivero 167

La política y lo político en Bolívar Echeverría
Jorge Juanes 173

El pensamiento teórico-filosófico de Bolívar Echeverría
en el contexto del marxismo mexicano
Aureliano Ortega Esquivel 183

Forma natural y forma enajenada de la *polis*
Marco Aurelio García Barrios 203

Bolívar Echeverría y la "Tercera generación
de la Escuela de Fráncfort"
Stefan Gandler 207

La lectura de *El capital* de Bolívar Echeverría
Jorge Veraza Urtuzuástegui 225

Incursiones fugaces en los contenidos
de la idea de política y Estado
en la apreciación crítica de la modernidad
René Aguilar Piña 255

El *ethos* barroco

Otras cartografías del barroco
Antonio García de León 267

Bolívar Echeverría: *La modernidad de lo barroco*.
El *ethos* barroco
Margarita Peña 275

El *ethos* barroco y los asideros
de una modernidad no capitalista
Márgara Millán 281

El mariposeo sarduyano
Rafael Rojas 293

Echeverría *avec* Rancière: lo político, el *ethos* barroco
y la distribución de lo sensible
Ignacio M. Sánchez Prado 321

Los ríos profundos
Francisco Mancera 337

Filosofía de la cultura y perspectivas sobre el arte

Bolívar Echeverría y la "mímesis festiva"
Federico Álvarez 347

En torno a *Definición de la cultura*
Iván Carvajal 359

Bolívar Echeverría: el horizonte crítico
de la modernidad y hacia una filosofía de la cultura
Manuel Lavaniegos 375

Lo que miraba el ángel: violencia y utopía
en el discurso de Bolívar Echeverría
Adolfo Gilly 393

Walter Benjamin y el advenimiento
de la fenomenalidad pura en la obra de arte
Evodio Escalante 403

Breve acercamiento a Bolívar Echeverría
y a sus ideas sobre la cultura
Ricardo Pérez Montfort 419

Imágenes de Bolívar Echeverría

Bolívar Echeverría (1941-2010)
José María Pérez Gay 429

De todo y de nada
Ignacio Díaz de la Serna 433

Imágenes de Bolívar Echeverría
Óscar Martiarena 441

Bolívar Echeverría
Teresa del Conde 451

Bolívar Echeverría. Una rebelión efímera
Horacio Ortiz 455

Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Editorial Itaca, se terminó de imprimir el 30 de octubre de 2012 en los talleres de Impresiones y Acabados Finos Amatl, S. A. de C. V., Fray Juan de Torquemada 108, Colonia Algarín, México, D. F. Se tiraron 1000 ejemplares en papel cultural de 75 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Miguel Barragán Vargas, tipos Times de 14, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Miguel Barragán y el diseño de la cubierta fue realizado por Efraín Herrera.